AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM

Harun Nasution

Akal dan Wahyu Dalam Islam

Harun Nasution

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

NASUTION, Harun, 1919–
Akal dan Wahyu dalam Islam/Harun Nasution. – Ed. 1., Cet. 2.–
Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1986.
v, 109 hlm.: ilus.; 22 cm.
Bibliografi: hlm. 106.
ISBN 979-8034-07-4.

1. Akal – Aspek Islam. 2. Wahyu (Islam). I. Judul.

297.191 6

AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM

Cetakan Pertama 1982, Cetakan Kedua 1986.

Pengarang: Prof. Dr. Harun Nasution
Dicetak oleh: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Penerbit: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Jl. Salemba 4, Jakarta 10430, Telp. 31935373, Fax. 31930172
Website: www.penerbit-ui.com; e-mail: info@penerbit-ui.com

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta terdapat ketentuan intern yang mewajibkan seorang dosen yang mendapat kenaikan pangkat akademis untuk memberi ceramah ilmiah di depan *civitas academica* Perguruan Tinggi ini. Akal dan Wahyu Dalam Islam adalah ceramah ilmiah demikian yang diberikan penulis pada tanggal 23 September 1978 di aula IAIN Jakarta di Ciputat. Ceramah itu, dalam bentuk yang sedikit berbeda, atas inisiatif Yayasan Idayu diberikan pula di Gedung Kebangkitan Nasional pada tanggal 13 Januari 1979. Ceramah tersebut akhir ini dengan judul *Kedudukan Akal Dalam Islam* tidak lama kemudian diterbitkan Yayasan Idayu.

Perhatian kepada masalah akal dan wahyu di zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang kelihatannya banyak dan timbullah gagasan untuk memperluas ceramah tersebut sehingga mengambil bentuk buku dengan tetap berpegang pada judul *Akal dan Wahyu Dalam Islam.*

Dalam buku ini dicoba menjelaskan pengertian akal dan wahyu dalam Islam kedudukan akal dalam Al-Quran dan Hadis, perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam dan peranan akal dalam pemikiran keagamaan Islam.

Perlu disebut bahwa sebahagian dari isi Bab III, Al-Quran dan Kandungannya, telah pernah dimuat dalam *Studia Islamika,* majalah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun I, No. 1, Juli/September 1976. Karena erat hubungannya dengan pembahasan sekarang ia dikutip kembali di sini. Selanjutnya baik dijelaskan bahwa terjemahan-terjemahan dari bahasa asing yang terdapat dalam buku ini lebih banyak merupakan terjemahan bebas daripada terjemahan harfi.

Akal dan Wahyu Dalam Islam ditulis terutama untuk keperluan perguruan tinggi, tetapi dalam pada itu mungkin juga berguna bagi pembaca diluarnya.

Atas kemurahan hati Yayasan Penerbit Universitas Indonesia untuk menerbitkan buku ini saya ucapkan terima kasih.

Kompleks IAIN Jakarta
Ciputat, 13 Zulqaidah 1440
23 September 1980

Prof. Dr. Harun Nasution

PENGANTAR

Di dalam ajaran agama yang diwahyukan ada dua jalan untuk memperoleh pengetahuan, pertama, jalan wahyu dalam arti komunikasi dari Tuhan kepada manusia, dan kedua jalan akal, yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia, dengan memakai kesan-kesan yang diperoleh pancaindera sebagai bahan pemikiran untuk sampai kepada kesimpulan kesimpulan. Pengetahuan yang dibawa wahyu diyakini bersifat absolut dan mutlak benar, sedang pengetahuan yang diperoleh melalui akal bersifat relatif, mungkin benar dan mungkin salah.

Permasalahan yang timbul dari adanya dua sumber pengetahuan yang berlainan sifat ini adalah :

- bagaimana kedudukan pengetahuan yang diperoleh melalui akal terhadap pengetahuan yang dibawa oleh wahyu ?
- dapatkah akal menandingi wahyu ?
- haruskah akal tunduk kepada wahyu ?
- kalau harus, bagaimana jika terdapat pertentangan antara pengetahuan melalui akal dan pengetahuan melalui wahyu?

Di zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern timbul pula akhir-akhir ini pertanyaan :

pengetahuan mana yang lebih dapat dipercaya, pengetahuan melalui akal atau pengetahuan melalui wahyu ?

Masalah hubungan antara wahyu dan akal ini, sebagai kata A.J. Arberry, merupakan bahan yang paling masyhur dan paling mendalam dibicarakan dalam sejarah pemikiran manusia. Dan sungguhpun telah dua ribu tahun menjadi bahan pembahasan, problema akal dan wahyu ini tetap menarik dan segar untuk dibicarakan[1].

Keadaan yang diungkapkan Arberry di atas dijumpai juga dalam Islam. Dari sejak semula masalah akal dan wahyu telah menjadi bahan polemik antara ulama-ulama Islam, terutama dikalangan kaum teolog dan kaum filosof Islam. Wahyu, dalam hal ini Al-Qur'an, tidak mengandung segala-galanya, bahkan pula tidak menjelaskan semua permasalahan keagamaan. Yang mereka per-

1. A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (selanjutnya disebut *Revelation and Reason)* London: Allen and Unwin t.t, hal. 7.

soalkan adalah :

- sejauh mana akal dapat memperoleh pengetahuan-pengetahuan keagamaan ?
- kalau akal dapat memperoleh pengetahuan keagamaan, apa sebenarnya fungsi wahyu ?
- mestikah akal dan wahyu bertentangan ?
- mestikah agama dan falsafat bermusuhan ?
- mestikah agama dan ilmu-pengetahuan berlawanan ?

Dengan masuknya rasionalisme dan ilmu-pengetahuan Barat ke dunia Islam, masalah akal dan wahyu ini menjadi hangat kembali. Dan menurut D.C. Mulder akan lebih hebat lagi di masa depan, jika kelak pertemuan-pertemuan kebudayaan Barat dan umat Islam tidak lagi hanya terbatas pada golongan atas tetapi juga memasuki masyarakat umum. Dan diketika itu bukan hanya perseorangan-perseorangan yang akan sibuk dengan masalah akal dan wahyu itu, tetapi juga golongan besar kaum ulama tidak akan dapat melepaskan diri dari pembahasannya.[1]

Sebagai akan dilihat nanti, perhatian pemikir-pemikir pembaharuan dalam Islam, memang banyak dipusatkan kepada kekuatan akal manusia semenjak rasionalisme Barat masuk ke dunia Islam pada permulaan abad kesembilan belas yang lalu. Pintu ijtihad, yang sejak berabad-abad dianggap tertutup, dinyatakan pemikir-pemikir itu terbuka, bahkan mereka tegaskan sebenarnya tidak pernah tertutup. Perhatian kepada ilmu kalam atau teologi Islam, yang di dalam pembahasannya banyak dipakai akal di samping wahyu, mulai timbul dan meningkat.

Bahkan di antara pemikir-pemikir itu ada yang tertarik pada dan terpengaruh oleh pemikiran rasional Mu'tazilah seperti Muhammad Abduh di Mesir serta Sayyid Ahmad Khan dan Sayyid Amir Ali di India. Dalam pemikiran-pemikiran mereka, ketiga pembaharu itu banyak memakai rasio dan akal. Bahkan, seperti akan dijelaskan nanti, Muhammad Abduh pernah dituduh menganut faham Mu'tazilah dan Sayyid Ahmad Khan dituduh mempunyai faham naturalisme.

1. Lihat bukunya, *Openbaring en Rede in de Islamietische Filosofie*, (selanjutnya *disebut Openbaring en Rede)*, Amsterdam, Dukkerij Holland, N.v., 1949, hal. 1–2.

Perhatian pada falsafat Islam di samping ilmu kalam, juga mulai timbul dan meningkat pada abad kesembilanbelas atas pengaruh Jamaluddin Al-Afghani. Di perguruan tinggi-perguruan tinggi Islam falsafat Islam menjadi mata pelajaran wajib dan dewasa ini pembahasan mengenai pemikiran filosof-filosof Islam berkembang di dunia Islam seperti Mesir, Iraq dan Pakistan.

Masalah akal dan wahyu pada abad kedua puluh sekarang memang sudah banyak dibicarakan kembali dan uraian dalam bab-bab berikut ingin mencoba memberi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang tertera di atas.

BAB I
AKAL

Kata akal yang sudah menjadi kata Indonesia, berasal dari kata Arab *al-'aql* (العقل), yang dalam bentuk kata benda, berlainan dengan kata *al-wahy* (الوحي), tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya membawa bentuk kata kerjanya *'aqaluh* (عقلوه) dalam 1 ayat, *ta'qilun* (تعقلون) 24 ayat, *na'qil* (نعقل) 1 ayat, *ya'qiluha* (يعقلها) 1 ayat dan *ya'qilun* (يعقلون) 22 ayat. Kata-kata itu datang dalam arti faham dan mengerti. Sebagai contoh dapat disebut ayat-ayat berikut :

أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون (البقرة ٧٥)

Apakah kamu masih mengingini supaya mereka percaya padamu, sedang sebahagian dari mereka mendengar sabda Allah yang kemudian mereka palsukan setelah mereka pahami dan mereka sebenarnya tahu. (s. 2 – a. 75).

أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور (الحج ٤٦)

Apakah mereka tidak melakukan perjalanan dipermukaan bumi dan mereka mempunyai kalbu untuk memahami atau telinga untuk mendengar; sesungguhnya bukanlah mata yang buta, tetapi kalbu di dalam dadalah yang buta. (s. 22 – a. 46).

كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون (البقرة ٢٤٢)

Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatNya bagimu. Semoga kamu mengerti. (s. 2 - a. 242).

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك ١٠)

Mereka berkata: Sekiranya kami mau mendengar dan mau mengerti, tidaklah kami menjadi penghuni neraka (S. 57-a;10).

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

(العنكبوت ٤٣)

Demikianlah perumpamaan-perumpamaan Kami buat bagi manusia, tetapi yang dapat memahaminya hanyalah orang yang tahu. (s. 29-a.43).

Kalau kita lihat kamus-kamus Arab, akan kita jumpai kata *'aqala* berarti mengikat dan menahan. Maka tali pengikat serban, terkadang berwarna hitam dan terkadang berwarna emas, yang dipakai di Arab Saudi dll. disebut *'iqal* (عقال); dan menahan orang di dalam penjara disebut *i'taqala* (اعتقل) dan tempat tahanan *mu'taqal* (معتقل).

Lisan Al-'Arab (لسان العرب), umpamanya, menjelaskan bahwa *al'aql* berarti *al-hijr* (الحجر) menahan dan al-'aqil (العاقل) yalah orang yang menahan (يحبس) diri dan mengekang hawa nafsu. Seterusnya diterangkan pula bahwa *al-'aql* mengandung arti kebijaksanaan *(al-nuha* – النهى *)*, lawan dari lemah pikiran *(al-humq* – الحمق *)*. Selanjutnya disebut bahwa *al-'aql* juga mengandung arti kalbu *(al-qalb-* القلب *)*.[1] Lebih lanjut lagi dijelaskan bahwa kata *'aqala* mengandung arti memahami.[2]

Arti asli dari kata *'aqala* kelihatannya adalah mengikat dan menahan dan orang yang *'aqil* di zaman jahiliah, yang dikenal dengan *hamiyyah* (حمية) atau darah panasnya, adalah orang yang

1. Perlu diperhatikan bahwa kata Arab *al-qalb* berarti jantung dan bukan hati. Kata arab untuk hati adalah *al-kabid* (الكبد)
2. Jilid XIII, hal. 485/6.

dapat menahan amarahnya dan oleh karenanya dapat mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijaksanaan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.

Dalam pemahaman Profesor Izutzu, kata *'aql* di zaman jahiliah dipakai dalam arti kecerdasan praktis *(practical intelligene)* yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan memecahkan masalah *(problem-solving capacity)*. Orang berakal, menurut pendapatnya adalah, orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problema dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini amat dihargai oleh orang Arab zaman jahiliah.[1]

Bagaimanapun kata *'aqala* mengandung arti mengerti, memahami dan berfikir. Tetapi timbul pertanyaan apakah pengertian, pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui akal yang berpusat dikepala? Dalam Al-Qur'an, sebagai dijelaskan di atas oleh ayat 46 dari surat Al-Hajj, pengertian, pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui kalbu yang berpusat di dada. Ayat-ayat berikut juga menjelaskan demikian :

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

(الأعراف ١٧٩)

Sesungguhnya Kami ciptakan bagi neraka banyak jin dan manusia; mereka mempunyai kalbu yang dengannya mereka tidak dapat memahami, mempunyai mata yang dengannya mereka tidak melihat dan mempunyai telinga yang dengannya mereka tidak mendengar; mereka seperti binatang bahkan lebih sesat lagi; merekalah orang yang lalai. (s. 7 - a. 179).

1 Toshihiko Izutsu, Litt. D., *God and Man in the Quran*, Tokio, Keio University, 1964, hal. 65.

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. (التوبة ٩٣)

Jalan untuk menyalahkan hanyalah terhadap orang yang minta izin padamu dan mereka orang kaya; mereka ingin berada dengan orang-orang yang tinggal; Allah telah menutup kalbu mereka sehingga mereka tidak dapat mengetahui (s. 9-a. 93)

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا. (محمد ٢٤)

Tidaklah mereka merenungkan Al-Qur'an ataukah kalbu telah terkunci. (s. 47-a. 24).

Ayat-ayat Al-Qur'an maupun uraian kamus yang diberikan di atas tidak menyebut bahwa akal adalah daya pikir yang berpusat di kepala. *Al-'aql* malahan dikatakan sama dengan *al-qalb* yang berpusat di dada.

Profesor Izutsu kelihatannya mempunyai alasan ketika mengatakan bahwa kata *al-'aql* masuk ke dalam falsafat Islam dan mengalami perobahan dalam arti. Dengan masuknya pengaruh falsafat Yunani ke dalam pemikiran Islam, kata *al-'aql* mengandung arti yang sama dengan kata Yunani *nous.*[1] Dalam falsafat Yunani *nous* mengandung arti daya berfikir yang terdapat dalam jiwa manusia. Dengan demikian pemahaman dan pemikiran tidak lagi melalui *al-qalb* di dada tetapi melalui *al-'aql* di kepala.

Tidak mengherankan kalau pengertian yang jelas tentang akal terdapat dalam pembahasan filosof-filosof Islam. Atas pengaruh falsafat Yunani, akal dalam pendapat mereka merupakan salah satu daya dari jiwa (*al-nafs* النفس atau *al-ruh* الروح) yang terdapat dalam diri manusia. Kata-kata *al-nafs* dan *al-ruh* berasal dari Al-Qur'an, dan juga telah masuk ke dalam bahasa kita dalam bentuk

1 *Ibid.*, hal. 66/7.

nafsu, nafas dan roh.

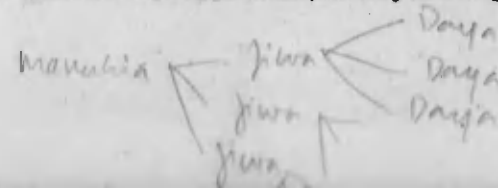
Al-Kindi (796–873 M), filosof Islam pertama, menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya, daya bernafsu (القوة الشهوانية) yang berada di perut, daya berani (القوة الغضبية) yang bertempat di dada dan daya berfikir (القوة الناطقة) yang berpusat di kepala. Ibn Miskawaih (941–1030 M), memberi pembahagian yang sama. Daya terendah adalah daya bernafsu (النفس البهيمية) dan daya tertinggi adalah daya berfikir (النفس الناطقة Daya berani (النفس السبعية) mengambil posisi di antara keduanya. Jelas bahwa dalam pemikiran Al-Kindi dan Ibn Miskawaih ini kelihatan pengaruh Plato.

Filosof-filosof lain juga memberi pembahagian yang berbentuk tiga, tetapi sebagai Aristoteles, mereka menyebut bukan tiga daya, tetapi tiga jiwa, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan *(al-nafs al-nabatiah* – النفس النباتية*)*, jiwa binatang *(al-nafs al-hayawaniah* – النفس الحيوانية*)*, jiwa manusia *(al-nafs al-insaniah* – النفس الإنسانية*)*. Ketiga macam jiwa ini terdapat dalam diri manusia. Masing-masing jiwa mempunyai daya tertentu. Perincian terbaik adalah yang diberikan Ibn Sina (980–1037 M).

Jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya : 1) daya makan *(al-ghaziah* الغاذية*)*, 2) daya tumbuh *(al-munmiah* المنمية *)* dan 3) daya membiak *(al-muwallidah* المولدة *)*. Jiwa binatang memiliki dua daya : 1) daya penggerak *(al-muharrikah* – المحركة *)* dan 2) daya mencerap *(al-mudrikah* – المدركة *)*.

Daya penggerak bisa berbentuk nafsu *(al-syahwah* – الشهوة *)* serta amarah *(al-ghadab* – الغضب *)* dan bisa pula berbentuk gerak tempat *(al-harkah al-makaniah* – الحركة المكانية *)*. Daya mencerap terbagi dua, pertama, daya mencerap dari luar melalui pancaindra lahir, yaitu penglihatan, pendengaran, penciuman, perasaan lidah dan perasaan tubuh; kedua, daya mencerap dari dalam melalui pancaindera batin, yaitu :

1. Indera bersama *(al-his al-musytarak* – الحس المشترك *)*, bertempat dibahagian depan dari otak dan berfungsi menerima kesan-kesan yang diperoleh dari pancaindera luar dan meneruskannya ke indera batin berikutnya.
2. Indera penggambar *(al-khayal* – الخيال *)*. juga ber-

tempat dibahagian depan dari otak. Tugasnya ialah melepaskan kesan-kesan yang diteruskan indera bersama dari materinya.

3. Indera pengreka *(al-mutakhayyilah* — المتخيلة *)*, yang bertempat dibahagian tengah dari otak, mengatur gambar-gambar yang telah dilepaskan dari materi itu dengan memisah-misah dan kemudian memperhubungkannya satu dengan yang lain.
4. Indera penganggap *(al-wahmiah* — الوهمية *)*, juga bertempat dibahagian tengah dari otak, mempunyai fungsi menangkap arti-arti yang dikandung gambaran-gambaran itu.
5. Indera pengingat *(al-hafizah* — الحافظة *)*, yang bertempat di bahagian belakang dari otak, menyimpan arti-arti yang ditangkap indera penganggap.

Jika jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang mempunyai lebih dari satu daya, jiwa manusia hanya mempunyai daya berfikir yang disebut akal. Akal terbagi dua :

1. Akal praktis *('amilah* — عاملة *)* yang menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indera pengingat yang ada pada jiwa binatang.
2. Akal teoretis *('alimah* — عالمة *)* yang menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah ada dalam materi, seperti Tuhan, roh dan malaikat.

Akal praktis memusatkan perhatian kepada alam materi, menangkap kekhususan *(juz'iat* — جزئيات *particulars).* Akal teoretis sebaliknya bersifat metafisis, mencurahkan perhatian kepada dunia imateri dan menangkap keumuman *(kulliat,* كليات *universals).*

Akal praktis, jika dihubungkan dengan nafsu binatang, akan menimbulkan rasa malu, sedih, dsb; jika dihubungkan dengan daya penganggap dari indera batin binatang ia akan memperbedakan apa yang baik dari apa yang rusak dan akan menghasilkan kecakapan mencipta dalam diri manusia. Jika dihubungkan dengan akal teoretis ia akan menimbulkan pendapat-pendapat masyhur, seperti "berdusta adalah tidak baik", "bersikap tidak adil adalah buruk", dsb. Akal praktis harus mengontrol dan memimpin jiwa binatang, dan

kalau ia berhasil dalam tugasnya, manusia bersangkutan akan mempunyai budi pekerti luhur. Pada akal praktislah bergantung timbulnya kebajikan atau kejahatan pada diri seseorang.

Akal teoretis mempunyai empat derajat :

1. Akal materil *(al-'aql al-hayulani* العقل الهيولانى *)*, yang merupakan potensi belaka, yaitu akal yang kesanggupannya untuk menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah berada dalam materi, belum keluar.
2. Akal bakat *(al-'aql bi al-malakah* العقل بالملكة *)*, yaitu akal yang kesanggupannya berfikir secara murni abstrak telah mulai kelihatan. Ia telah dapat menangkap pengertian dan kaedah umum, seperti seluruh lebih besar dari bahagian.
3. Akal aktuil *(al-'aql bi al-fi'l* العقل بالفعل *)*, yaitu akal yang telah lebih mudah dan telah lebih banyak dapat menangkap pengertian dan kaedah umum dimaksud. Akal aktuil ini merupakan gudang bagi arti-arti abstrak itu, yang dapat dikeluarkan setiap kali dikehendaki.
4. Akal perolehan *(al-'aql al-mustafad* العقل المستفاد *)*, yaitu akal yang di dalamnya arti-arti abstrak tersebut selamanya sedia untuk dikeluarkan dengan mudah sekali.

Akal dalam derajat ke-empat inilah akal yang tertinggi dan terkuat dayanya. Akal serupa inilah yang dimiliki filosof dan akal inilah yang dapat memahami alam murni abstrak yang tak pernah berada dalam materi. Akal perolehan yang telah bergelimang dalam keabstrakan inilah yang dapat menangkap cahaya yang dipancarkan Tuhan ke alam materi melalui Akal Yang Sepuluh.[1]

Yang dimaksud dengan Akal Yang Sepuluh yalah Akal-akal yang diciptakan Tuhan melalui pancaran dalam falsafat emanasi Al-Farabi. Tuhan berfikir tentang diri-Nya; pemikiran merupakan *daya,* dan daya pemikiran Tuhan Mahakuasa yang besar dan hebat itu menciptakan Akal Pertama. Akal Pertama berfikir pula tentang Tuhan dan tentang dirinya sendiri; daya ini menghasilkan Akal Kedua dan Langit Pertama. Akal Kedua berfikir pula tentang

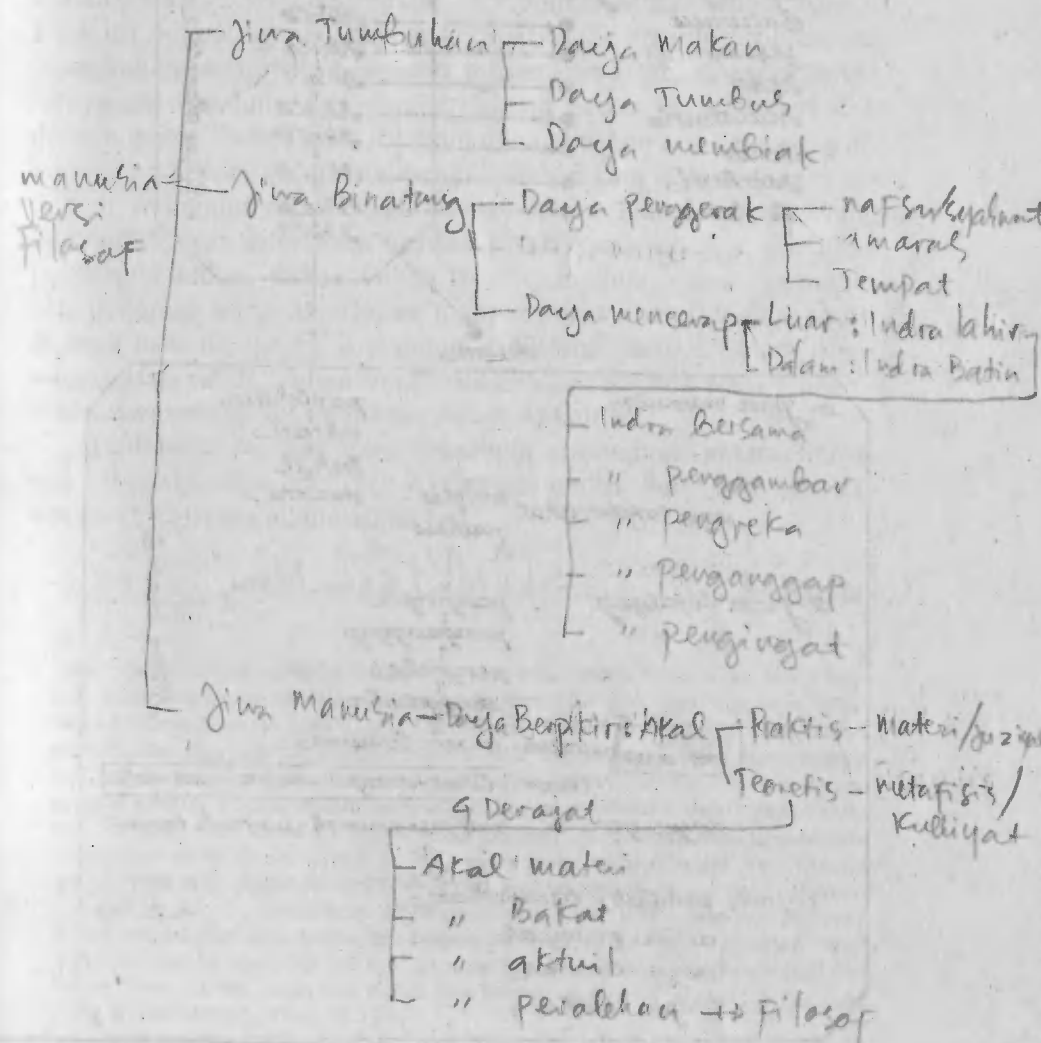
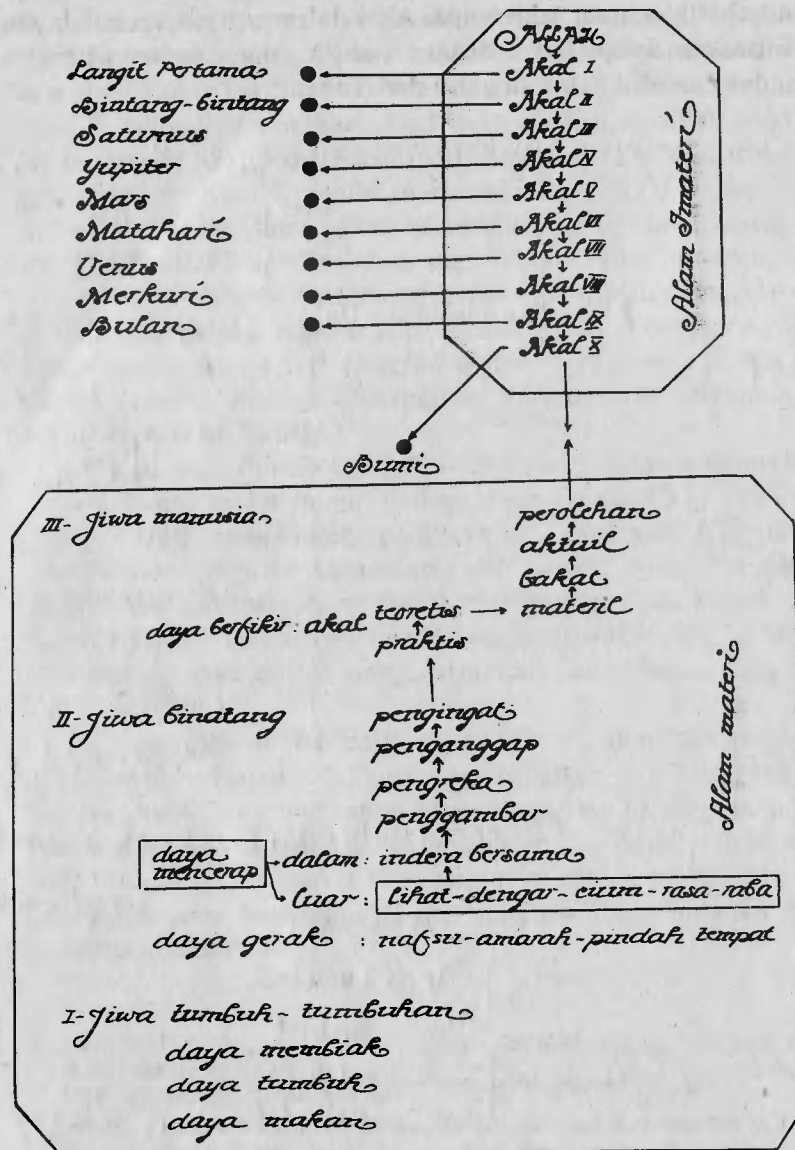
1) Diringkaskan dari uraian Ibn Sina: النجاة, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1938, 157 dst. Lihat juga : احوال النفس, Cairo, Isa Al-Babi Al-Halabi, 1952, hal. 145 dst.

Tuhan dan tentang dirinya sendiri dan menghasilkan Akal Ketiga dan bintang-bintang. Demikianlah seterusnya tiap Akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri dan menghasilkan Akal dan planet. Pemikiran Akal Ketiga menghasilkan Akal Keempat dan Saturnus. Akal Keempat menghasilkan Akal Kelima dan Yupiter. Akal Kelima menghasilkan Akal Keenam dan Mars. Akal Keenam menghasilkan Akal Ketujuh dan Matahari. Akal Ketujuh menghasilkan Akal Kedelapan dan Venus. Akal Kedelapan menghasilkan Akal Kesembilan dan Merkuri. Akal Kesembilan menghasilkan Akal Kesepuluh dan Bulan. Daya pemikiran Akal Kesepuluh sudah lemah untuk dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya sanggup menghasilkan Bumi.[1] Tiap-tiap Akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur planetnya masing-masing. Akal-akal ini adalah malaikat dengan Akal Kesepuluh merupakan Jibril yang mengatur Bumi. Perlu diingat di sini bahwa falsafat emanasi disesuaikan dengan ilmu astronomi yang ada di zaman Al-Farabi.

Kalau yang diuraikan di atas adalah akal dalam pendapat kaum filosof Islam, maka kaum teolog Islam mengartikan akal sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan. Menurut Abu al-Huzail akal adalah "daya untuk memperoleh pengetahuan, dan juga daya yang membuat seseorang dapat memperbedakan antara dirinya dan benda lain dan antara benda-benda satu dari yang lain".[2] Akal mempunyai daya untuk mengabstrakkan benda-benda yang ditangkap pancaindera.

Di samping memperoleh pengetahuan, akal juga mempunyai daya untuk memperbedakan antara kebaikan dan kejahatan. Akal, dengan kata lain, terutama bagi kaum Mu'tazilah, mempunyai fungsi dan tugas moral. Sejalan dengan ini, L. Gardet dan M.M. Anawati menerangkan bahwa akal, dalam pendapat Mu'tazilah, adalah "petunjuk jalan bagi manusia dan yang membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya".[3]

1. Lihat Sa'id Zayed, الفارابي, Cairo, Dar Al-Ma'arif, t.t. hal. 41 dan 85/86 dan H. Al-Fakhuri dan Kh. Al-Jar تاريخ الفلسفة العربية, Beirut, Dar al-Ma'arif, 1957, jil. II, hal. 113 dst.
2. Dikutip dari A.N. Nader, *Le Systime Philosophique des Mu'tazila,* Beirut, Les Letres Orientales, 1956, hl. 239.
3. ***Introduction a la Theologie Musulmane,*** **Paris, J. Vrin, 1948, hal. 347.**

Akal, dalam pengertian Islam, tidaklah otak, tetapi adalah daya berfikir yang terdapat dalam jiwa manusia; daya, yang sebagai digambarkan dalam Al-Qur'an, memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya. Akal dalam pengertian inilah yang dikontraskan dalam Islam dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia yaitu dari Tuhan.

Gambar : 1

BAB II

WAHYU

Wahyu berasal dari kata Arab *al-wahy* (الوحى), dan *al-wahy* adalah kata asli Arab dan bukan kata pinjaman dari bahasa asing.[1] Kata itu berarti suara, api dan kecepatan. Di samping itu ia juga mengandung arti bisikan, isyarat, tulisan dan kitab. *Al-wahy* selanjutnya mengandung arti pemberitahuan secara tersembunyi dan dengan cepat. Tetapi kata itu lebih dikenal dalam arti "apa yang disampaikan Tuhan kepada nabi-nabi". Dalam kata wahyu dengan demikian terkandung arti penyampaian sabda Tuhan kepada orang pilihanNya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pengangan hidup. Sabda Tuhan itu mengandung ajaran, petunjuk dan pedoman yang diperlukan umat manusia dalam perjalanan hidupnya baik di dunia ini maupun di akhirat nanti.[2] Dalam Islam wahyu atau sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. terkumpul semuanya dalam Al-Qur'an.

Penjelasan tentang cara terjadinya komunikasi antara Tuhan dan nabi-nabi, diberikan oleh Al-Qur'an sendiri. Salah satu ayat dalam surat Al-Syura menjelaskan :

وَمَاكَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ

1. Bahwa dalam Al-Qur'an terdapat kata-kata yang pada asalnya bukan Arab, tetapi kata-kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab Qurasy, itu tidak dapat diragukan. Hejaz terletak ditengah-tengah jalan dagang Timur-Barat dan Mekah di abad ke tujuh bahkan menjadi salah satu pusat dagang internasional itu. Tidak mengherankan kalau pedagang-pedagang berbangsa asing berdatangan ke Mekah bahkan di antara mereka ada yang menetap di kota itu. Kontak dengan orang-orang asing ini membawa sebagai akibat masuknya kata-kata asing ke dalam bahasa Arrab Quraisy, wahyu diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. dalam bahasa Arab Quraisy, maka melalui bahasa Arab Quraisy ini kata-kata asing masuk ke dalam Al-Qur'an. Sebagai contoh dapat disebut *al-qistas* (القسطاس) dalam surat *al-Isra'* ayat 35 dan surat Al-Syu'araa ayat 182 yang berarti adil dan dikatakan berasal dari Bizantium; al-rass (الرس) dalam surat al-Furqan ayat 38 dan surat Qaf ayat 12 yang berarti perigi dan dikatakan berasal dari bahasa Yunani. Lebih lanjut lihat A.K.S. Abu Rabiah, اربع عشر قرنا مع القرآن الكريم, Cairo, Kutub Islamiah, 1972, hl. 76–77.
2. Perbandingkan: M.A.A. Zarqawi, مناهل العرفان في علوم القرآن, Cairo, Isa Al-Babi Al-Halabi, t.t., jil. I, hal. 56.

حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ.

(الشورى ٥١)

Tidak terjadi bahwa Allah berbicara kepada manusia kecuali dengan wahyu, atau dari belakang tabir, atau dengan mengirimkan seorang utusan, untuk mewahyukan apa yang Ia kehenrimkan seorang utusan. Sungguh ia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana. (s. 42–51).

Jadi ada tiga cara, pertama, melalui jantung hati seseorang dalam bentuk ilham, kedua, dari belakang tabir sebagai yang terjadi dengan Nabi Musa, dan ketiga, melalui utusan yang dikirimkan dalam bentuk malaikat.

Sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. adalah dalam bentuk ketiga, dan itu ditegaskan oleh ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam surat Al-Syu'ara dijelaskan :

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ - نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ - عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ - بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ.

(الشعراء ١٩٢ - ١٩٥)

Sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan semesta alam; dibawa turun oleh Roh Suci (Jibril), ke dalam kalbumu (Muhammad) agar kamu memberi peringatan (kepada manusia); dalam bahasa Arab yang jelas. (s. 26–192 s/d 195) :

Dalam surat Al-Nahl disebut :

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ. (النحل ١٠٢)

Katakanlah : Roh Suci menurunkannya dari Tuhanmu dengan sebenarnya. untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang beriman dan untuk menjadi bimbingan dan berita gembira bagi orang-orang Muslim. (s. 16–102)

Selanjutnya dalam surat Al-Baqarah dijelaskan :

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ

(البقرة ٩٧)

Katakanlah : Barang siapa memusuhi Jibril, maka ialah yang menurunkan (Al-Qur'an) ke dalam kalbumu dengan seizin Allah, dengan membenarkan apa yang diturunkan sebelumnya dan untuk menjadi bimbingan dan kabar gembira bagi orang-orang yang beriman (s. 2 - 97).

Ayat-ayat ini dengan jelas menggambarkan bahwa firman Tuhan sampai kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui Jibril sebagai utusan Tuhan, jadi bukan melalui ilham ataupun dari belakang tabir.

Sebagai telah digambarkan di atas dalam konsep wahyu terkandung pengertian adanya komunikasi antara Tuhan, yang bersifat imateri dan manusia yang bersifat materi. Falsafat dan tasawwuf atau mistisisme dalam Islam mengakui adanya komunikasi itu.

Seperti dapat dilihat pada Skema Falsafat Emanasi, Jiwa dan Akal (Gambar 1) akal manusia yang telah mencapai derajat perolehan (المستفاد) dapat mengadakan hubungan dengan Akal Kesepuluh, yang dalam penjelasan Ibn Sina adalah Jibril. Komunikasi itu bisa terjadi karena akal perolehan telah begitu terlatih dan begitu kuat daya tangkapnya sehingga sanggup menangkap hal-hal yang bersifat abstrak murni. Dan komunikasi antara seorang Nabi dengan Tuhan dilakukan bukan melalui akal dalam derajat perolehan tetapi melalui akal dalam derajat materil. Seorang Nabi, kata Ibn Sina, dianugerahhi Tuhan akal yang mempunyai daya tangkap luar biasa, sehingga tanpa latihan ia dapat mengadakan komunikasi langsung dengan Jibril. Akal demikian mempunyai kekuatan *suci (qudsiah* قدسية *)* dan diberi nama *hads (* حدس *).* Tidak ada akal yang lebih kuat dari akal demikian, dan hanya Nabi-nabi yang mem-

peroleh akal demikian kuat.[1] Akal yang mempunyai kekuatan suci demikianlah yang membuat seorang nabi, dalam pengertian falsafat Islam, dapat mengadakan komunikasi dengan Jibril sebagai utusan dari Tuhan.

Filosof yang mempunyai akal perolehan lebih rendah dari nabi yang memperoleh akal materil atau *hads*. Dengan lain kata, filosof tidak bisa menjadi nabi. Nabi tetaplah orang pilihan Tuhan. Selanjutnya filosof hanya dapat menerima ilham, wahyu hanya diberikan kepada nabi-nabi.[2]

Menurut ajaran tassawuf, komunikasi dengan Tuhan dapat dilakukan melalui daya rasa manusia yang berpusat dihati sanubari. Kalau filosof dalam Islam mempertajam daya fikir atau akalnya dengan memusatkan perhatian pada hal-hal yang bersifat murni abstrak, sufi mempertajam daya rasa atau kalbunya dengan menjauhi hidup kematerian dan memusatkan perhatian dan usaha pada pensucian jiwa. Dengan banyak beribadat, melakukan salat, puasa, membaca Al-Qur'an dan mengingat Tuhan, kalbu seorang sufi akan menjadi demikian bersih dan jernih, sehingga ia dapat menerima cahaya yang dipancarkan Tuhan. Dalam tasawwuf dikenal tingkatan ma'rifat, di mana seorang sufi dapat melihat Tuhan dengan kalbunya dan dapat pula berdialog dengan Tuhan. Dalam pada itu komunikasi sufi dengan Tuhan tidak sampai mengambil bentuk wahyu, menerima sabda Tuhan yang mengandung ajaran, petunjuk dan pedoman untuk disampaikan kepada manusia sebagai pegangan hidup. Wahyu adalah khusus bagi nabi-nabi.[3]

Adanya komunikasi antara orang-orang tertentu dengan Tuhan bukanlah hal yang ganjil. Oleh karena itu adanya dalam Islam wahyu dari Tuhan kepada Nabi Muhammad s.a.w., bukanlah pula suatu hal yang tidak dapat diterima akal.

Sebagai telah disebut wahyu yang disampaikan Tuhan kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui Jibril mengambil bentuk Al-Qur'an. Al-Qur'an mengandung sabda Tuhan dan wahyu, sebagai disebut salah satu ayat di atas, diturunkan dalam bahasa Arab. Ayat-ayat

1. النجاة , hal. 166 dst.
2. Lihat, M. Abd. Al-RaziqPasya, الدين والوحي والإسلام , Cairo Isa Al-Babi Al-Halabi, 1945, hal. 71.
3 Lihat, *ibid.*, hal. 72.

Al-Qur'an dengan demikian merupakan sabda Tuhan bukan hanya dalam isi, tetapi juga dalam kata-katanya. Dengan kata lain, teks Arab yang mengandung isi dan arti-arti itu adalah diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui Jibril. Sebagai kata Seyyed Hossein Nasr "baik jiwa maupun kata-kata, baik isi maupun bentuknya" adalah suci dan diwahyukan.[1]

Selalu timbul pertanyaan tentang bisanya wahyu yang bersifat imateri dan datang dari alam imateri, turun ke dunia materi dan muncul dalam bentuk materi yaitu kata-kata yang diucapkan. Di zaman kemajuan ilmu-pengetahuan dan teknologi modern sekarang, pertanyaan itu sebenarnya sudah menjadi kurang relevan. Dewasa ini tidak bisa lagi diadakan garis pemisah yang tegas antara materi dan imateri.

Soal materi dan imateri ini telah pula menarik perhatian pengarang-pengarang dalam parapsikologi yang antara lain juga membahas soal roh[2], intuisi, dsb. Dalam artikel S.G. Goal, The

1 Lihat bukunya *Ideals and Realities of Islam*, London, Allen and Unwin, 1975, hal. 42.
2 Dalam parapsikologi terdapat pembahasan-pembahasan yang erat hubungannya dengan agama dan pengalaman-pengalaman kerohanian kaum sufi. Mengenai roh, dalam buku-buku parapsikologi disebut bahwa di samping tubuh kasar masih terdapat tubuh halus. Sungguhpun hakekat adanya tubuh halus ini masih belum mendapat kesepakatan ahli-ahli parapsikologi, kepadanya telah diberi nama tubuh astral *(astral body, astraal lichaam)*. Tubuh astral inilah yang mengendalikan tubuh fisik (Prof. H. van Praag, *Paranormale Lichamelijkheid* Baarn, H. Meulenhoff, 1974, hal. 71). Konsep yang dimajukan oleh parapsikologi ialah bahwa diketika masih hidup tubuh astral dapat keluar dari tubuh fisik. Ada orang-orang yang mengalami hal demikian dan diketika itu yang bersangkutan dapat menyaksikan tubuh kasarnya terbaring di atas tempat tidur. Tubuh astral dan tubuh fisik dihubungkan dengan tali yang sangat halus dibahagian kepala manusia. Selama tali penghubung itu masih utuh dan tak terputus, tubuh astral masih dapat kembali ke tubuh fisik. Tetapi kalau terputus, tubuh astral tidak kembali ke tubuh fisik, dan terjadilah kematian (Lihat Sylvan Mukdoon & Hereward Carrington, *The Phenomena of Astral Projection*, London, Rider Company, 1975, hal. 31). Dalam kematian, tubuh fisik kembali menjadi tanah sedang pengalaman-pengalaman ditampung oleh tubuh astral. (Prof. H. van Praag, *Paranormale Identiteit*, Baarn, H. Meulenhoff, 1974, hal. 80). Sebagai halnya dengan hakekat wujud tubuh astraal, adapun kelanjutan hidup sesudah fisik mati, belum mendapat kata sepakat dikalangan ahli-ahli parapsikologi. Masing-masing pihak dapat mengajukan argumen untuk memperkuat pendirian masing-masing. (Lebih lanjut lihat Alan Gauld, Discarnate Survival dalam Benyamin B.Wolman, ed., *Handbook of Parapsychology*, N.York, Van Nostrand Reinhold Co., 1977, hal. 615 dst). Bagaimanapun pembahasan parapsikologi ini banyak menolong pemahaman masalah roh dan pengalaman-pengalaman kerohanian dalam agama.

Present Status of Telepathy, dapat dibaca ungkapan berikut: "Kita sekarang sadar bahwa sedikit sekali yang kita ketahui tentang hakekat materi, dan kita tidak mempunyai alasan untuk mengatakan bahwa materi tidak bisa mengadakan interaksi dengan imateri".[1] Di abad kedua puluh ini, kata prof. H. van Praag, Einstein menemukan kenyataan bahwa materi dan sinar dapat saling berganti.[2] Sejalan dengan ini, Wim Koesen melihat bahwa semenjak lama terdapat konsep dalam fisika modern yang mengatakan bahwa energi berobah menjadi materi dan materi berobah menjadi energi.[3] Semenjak Eintein, tulis Prof. H. van Praag dalam buku lain, materi kita lihat sebagai energi memadat, dan energi sebagai materi yang menjarang.[4] Roh dikenal sebagai bersifat imateri dan oleh karena itu Wim Koesen bertanya: Apakah roh itu bukan energi? [5]

Al-Farabi, filosof Islam yang hidup di abad kesembilan dan kesepuluh Masehi, telah juga membawa konsep imateri berobah menjadi materi ini dalam falsafat penciptaan alam semesta yang dikenal dengan falsafat emanasi atau pancaran sebagai telah dijelaskan sebelumnya. Tuhan memancarkan akal-akal yang bersifat abstrak murni dan akal seperti dilihat di atas adalah daya fikir. Dari daya-daya inilah selanjutnya memancar alam materi, antara lain, bumi yang kita huni ini. Di sini dapat dilihat konsep Tuhan, sebagai sumber energi, memancarkan energi, dan energi ini memadat sebahagian menjadi materi.

Ditinjau dari perkembangan masalah materi dan imateri ini, pertanyaan tentang bagaimana wahyu yang bersifat imateri berobah menjadi materi, tidaklah lagi relevan.

Dalam pada itu parapsikologi menyebut adanya *Extrasensory Perception,* diringkas ESP, yang dapat diartikan penyerapan atau perolehan pengetahuan tidak melalui indera yang dikenal.[6] Ada

1 Lihat Gudas F., *Extrasensory Perception,* N. York, Charles Scribner's, 1961, hal. 93–74.
2 *Paranormale Lichamelijkheid,* hal. 59.
3 *Mysterieuze Krachten van de Geest,* Amsterdam Book, 1976, hal. 107.
4 *Paranormale Bewustzijn,* Baarn, Meulenhof, 1974, hal. 9.
5 *Mysterieuze Krachten van de Geest,* hal. 107.
6 *Handbook of parapsychology,* pada hal. 926, memberi definisi sebagai berikut: *Knowledge of or response to an external event or influence not apprehended through known sensory channels.*

orang-orang yang dianugerahi Tuhan daya pencerapan tambahan lagi istimewa yang membuat mereka dapat menangkap dan mengetahui hal-hal yang tak dapat ditangkap atau diketahui oleh orang-orang yang hanya mempunyai indera biasa. Dalam penjelasan J.B. Rhine, ESP mencakup telepati, *mind reading* (mengetahui apa yang ada dalam pemikiran orang lain) *clair voyance* (kesanggupan melihat apa yang biasanya tak dapat dilihat orang lain)[1] dsb.

Selain dari istilah *clair voyance* dalam parapsikologi terdapat pula istilah *clairaudience* (kesanggupan mendengar apa yang biasanya tak dapat didengar orang lain).[2] Dalam buku-buku tentang parapsikologi dijumpai tulisan-tulisan tentang adanya orang mendengar suara dari orang yang dicintainya. Prof. dr. H.W.C. Tenhaef menyebut keadaan seorang ibu di rumah mendengar anaknya yang berada jauh dan dalam kesulitan meminta pertolongan dengan memanggil "Ibu". Ayahnya yang berada di tempat lain, juga mendengar suara demikian. Kemudian ternyata bahwa anak itu memang mengalami kesulitan dan memang berseru: "Ibu"[3]. Prof. H. van Praag juga menyebut tentang seorang anak, yang setelah beberapa lama melihat hal-hal yang luar biasa melalui *clair voyance,* mendengar suara mengatakan: Kami ingin memperkenalkan alam lain itu kepadamu, tetapi sekarang telah cukup apa yang engkau lihat. Sekarang telah tiba masanya engkau memperhatikan alammu sendiri.[4] Selanjutnya Wim Koesen menyebut hal Ze Arigo seorang petani buta huruf di Brazilia yang dianugerahi Tuhan kesanggupan mengobati orang dengan jalan operasi. Dokter-dokter turut menyaksikan operasi-operasi yang dilakukannya. Diketika mengadakan operasi itu ia mendengar suara ditelinga kanannya dan inilah yang diturutinya. "Tanpa suara itu ia kembali menjadi petani buta huruf yang tak dapat menulis namanya sendiri".[5]

Uraian tentang ESP ini mengingatkan kita kepada pendapat Ibn Sina tentang *hads* tersebut di atas, daya tangkap luar biasa yang

1. Lihat F. Gudas, *Extrasensory Perception,* hal. 59.
2. Lihat umpamanya : C.D. Broad, *Lectures on Psychical Research,* London, Routledge & Kegan Paul, 1962, hal. 303/4. dan *Mysterieuze Krachten van de Geest,* , hal. 56.
3. *Inleiding tot de Parapsychologi,* Utrecht, Bijleveld, 1974, hal. 30.
4. *Paranormale Bewustzijn,* hal. 70 (terjemahan bebas).
5. *Mysterieuze Krachten van de Geest,* hal. 172.

dianugerahkan Tuhan kepada nabi-nabi. Sejalan dengan teori ESP, maka ada nabi-nabi yang diberi *hads* dalam bentuk penglihatan dan pendengaran. Nabi s.a.w. diberi *hads* dalam bentuk pendengaran dan suara yang beliau dengar itulah yang beliau sampaikan kepada Sahabat-sahabat untuk dihapal dan kepada Sekretaris Zaid Ibn Tsabit untuk ditulis. Di zaman Abu Bakar, beberapa tahun sesudah Nabi Muhammad s.a.w. wafat, apa yang dihafal oleh sahabat-sahabat dan yang ditulis oleh Zaid Ibn Tsabit di pelepah korma, batu dan tulang, dikumpulkan dalam satu buku dan mengambil bentuk Al-Qur'an yang menjadi pegangan kita umat Islam sekarang.

Dikalangan kaum Orientalis yang menulis tentang Islam, soal wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w. ini juga banyak dibahas. Salah satu dari mereka, Tor Andrae,[1] menjelaskan bahwa terdapat dua bentuk wahyu, pertama wahyu yang diterima melalui pendengaran *(auditory)* dan kedua, wahyu yang diterima melalui penglihatan *(visual)*. Dalam bentuk pertama wahyu merupakan suara yang berbicara ke telinga ataupun ke hati seorang Nabi. Dalam bentuk kedua wahyu merupakan pandangan dan gambar, terkadang jelas sekali, tetapi biasanya samar-samar. Dalam penerimaan wahyu, Nabi Muhammad, demikian Tor Andrae selanjutnya, termasuk tipe pertama, tipe pendengaran. Wahyu didiktekan kepada beliau oleh suara yang menurut keyakinan beliau berasal dari Jibril. Selanjutnya Tor Andrae membawa ayat Al-Qur'an untuk memperkuat uraian di atas.

لَاتُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ - إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ
وَقُرْآنَهُ - فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ - ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا
بَيَانَهُ. (القيامة ١٦ - ١٩)

Janganlah engkau tergesa-gesa menggerakkan lidahmu, sesungguhnya Kami akan mengumpulkan dan akan membacakannya. Kalau telah Kami bacakan, ikutilah bacaannya. Kemudian Kamilah yang akan menjelaskannya. (s. 75 - a. 16 s/d 19).

1. *Mohammed The Man and His Faith*, New York, Harper & Row, 1960, hal. 48 dst.

Dalam ayat-ayat ini jelas kelihatan bahwa Nabi, diketika mengikuti suara yang didengar tergesa-gesa menggerakkan lidah untuk mengucapkan kata-kata yang didengar. Tetapi beliau diingatkan supaya pelan-pelan dan tidak tergesar-gesa, agar jangan salah dengar. Beliau harus dengan diam dan tenang menunggu suara yang diucapkan untuk diikuti dan diingat.

Dalam hubungan ini Dr. M. Abdullah Diraz menulis bahwa antara penerimaan wahyu oleh Nabi Muhammad s.a.w. dan penerimaan ilham oleh penyair dan filosof terdapat perbedaan. Pada penyair dan filosof terdapat terlebih dahulu dalam diri mereka ide dan kemudian barulah ide itu diungkapkan dalam kata-kata. Sebaliknya dalam diri Nabi tidak ada ide sebelumnya. Nabi mendengar suara yang jelas tanpa ada ide yang mendahului ataupun bersamaan datangnya dengan kata yang diucapkan. Nabi Muhammad sendiri pada mulanya merasa terperanjat karena di ketika beliau ingin menangkap kata-kata yang didengar beliau merasa dirinya dipaksa untuk mengucapkan kata-kata yang diwahyukan itu.[1]

Maka yang diwahyukan dalam Islam bukanlah hanya isi tetapi juga teks Arab dari ayat-ayat sebagai terkandung dalam Al-Qur'an. Kebenaran datangnya Al-Qur'an dalam teks Arabnya dari Tuhan adalah bersifat absolut.

Dengan lain kata yang diakui wahyu dalam Islam adalah teks Arab Al-Qur'an sebagai yang diterima Nabi Muhammad s.a.w. dari Jibril. Kalau telah dirobah susunan kata ataupun diganti kata dengan sinonimnya, itu tidak lagi wahyu. Itu sudah merupakan penafsiran dari ayat Al-Qur'an. Penafsiran bukanlah wahyu, tetapi adalah hasil ijtihad atau pemikiran manusia.

Kalau penafsiran dalam bahasa Arab tidaklah wahyu, apalagi terjemahan ke dalam bahasa asing. Ilmu semantik menjelaskan bahwa tiap bahasa mempunyai falsafat masing-masing, maka penterjemahan dari satu bahasa kebahasa lain mengandung arti mencampurbaurkan antara falsafat yang berlainan. Oleh karena itu penterjemahan dari satu bahasa kebahasa lain tidak selamanya dapat memberi arti sebenarnya seperti yang terkandung dalam bahasa aslinya.

Jika demikian halnya dengan karangan yang bukan diwahyu-

1. Lihat bukunya مدخل الى القرآن الكريم , Kuwait, Dar Al-Qalam, 1971, hal. 169.

kan, apalagi dengan Al-Qur'an yang mengandung sabda Tuhan. Selanjutnya bahasa Arab mempunyai susunan kata tersendiri yang bisa menimbulkan berbagai pengertian dan penafsiran; di samping itu kata-kata Arab juga dapat mengandung lebih dari satu arti. Lebih lanjut lagi dalam bahasa Arab banyak dipakai arti majazi atau metafor.

Semua hal ini membuat penterjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa asing, dalam arti teks Arab sama kuatnya dengan teks terjemahan tidak mungkin. Yang dikatakan terjemahan hanyalah merupakan salah satu penafsiran dari ayat-ayat Al-Qur'an, penafsiran yang sesuai dengan kecenderungan penterjemah bersangkutan. Kecenderungan sufi berlainan dengan kecenderungan teolog, dan kecenderungan teolog berlainan pula dengan kecenderungan filosof dan kecenderungan ahli hukum berlainan dengan kecenderungan sufi, dan begitulah seterusnya.

Tidak tepat kalau orang mencoba mengetahui isi Al-Qur'an yang sebenarnya dari terjemahan. Untuk itu orang harus kembali ke teks Arabnya sebagaimana ia diwahyukan.

Maka dalam soal akal dan wahyu, yang menjadi pegangan bagi ulama-ulama adalah teks wahyu dalam bahasa Arab dan bukan penafsiran atau terjemahan. Yang diperbandingkan adalah pendapat akal dengan teks Arab dari Al-Qur'an.

BAB III

AL-QUR'AN DAN KANDUNGANNYA

Untuk pembahasan masalah akal dan wahyu ini perlu terlebih dahulu dipelajari kandungan Al-Qur'an. Apakah Al-Qur'an mencakup segala-galanya ? Apakah tidak suatu halpun yang tidak dijelaskan di dalamnya ? Kalau itu memang demikian maka peranan akal dalam Islam kecil sekali, dan masalah akal dan wahyu semestinya tidak ada.

Pendapat bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang komplit lagi sempurna dan mencakup segala-galanya termasuk sistem hidup kemasyarakatan manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi modern, timbul dari ayat-ayat Al-Qur'an sendiri yang salah satu penafsirannya dapat membawa kepada pengertian demikian.

Di dalam surat Al-Maidah memang teks ayat menyebut bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad telah disempurnakan Allah.

Hari ini orang-orang tidak percaya telah putus asa menghadapi agamamu, maka janganlah takut pada mereka dan takutlah padaKu. Hari ini telah Kusempurnakan bagimu agamamu, Kulengkapkan bagimu nikmatKu dan Aku rida Islam bagimu menjadi agama. (s.5 — a.3)

Ayat lain dalam surat al-An'aam mengatakan, suatupun dalam Kitab tidak dilupakan Tuhan.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ . (الأنعام ٣٨)

Dan tidak ada binatang di bumi, juga tidak ada burung yang terbang dengan dua sayapnya kecuali hidup dalam kelompok sebagai kamu sendiri; tidak Kami lupakan suatu apapun di dalam Kitab itu; seluruhnya akan dikumpulkan kembali dengan Tuhan mereka. (s. 6 - a.38)

Suatu ayat lagi dalam surat Al-Nahl menjelaskan bahwa Kitab diturunkan untuk menjelaskan segala sesuatu.

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

(النحل ٨٩)

Dan pada hari Kami bangkitkan pada tiap umat seorang saksi terhadap mereka dari golongan mereka sendiri dan Kami datangkan engkau sebagai saksi terhadap orang-orang ini; Kami turunkan Kitab itu kepadamu menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk, rahmat dan berita gembira bagi orang-orang Muslim. (s. 16 - a. 89)

Ayat-ayat yang disebut di atas dan yang senada dengannya memang dapat diartikan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang sempurna isinya dalam arti suatupun tidak dilupakan di dalamnya dan segala-galanya dijelaskan di dalamnya.

Tetapi kalau diperhatikan kandungan Al-Qur'an sendiri akan kelihatan bahwa klasifikasi ayat-ayat dan perincian yang terdapat di dalamnya tidak menyokong pendapat di atas. Surat Al-Qur'an seluruhnya berjumlah 114, dan disepakati bahwa 86 dari jumlah itu merupakan surat Makkiah dan 38 merupakan surat Madaniah.[1] Kalau ditinjau dari segi ayat, jumlahnya adalah 6236 dan 4780 ayat [2] atau 76,65% dari padanya adalah ayat-ayat Makkiah.

Sebagai diketahui ayat-ayat Makkiah, yang merupakan tiga

---

1. Lihat perinciannya dalam أربعة عشر قرنا مع القرآن الكريم , hal. 60/61.
2. *Al-Qur'an dan terjemahannya,* Departemen Agama R.I., jil. I, hal. 25.

perempat dari isi Al-Qur'an, pada umumnya mengandung keterangan dan penjelasan tentang keimanan, perbuatan-perbuatan baik serta jahat, pahala bagi orang yang beriman dan yang berbuat baik, ancaman bagi orang yang tidak percaya dan yang berbuat jahat, riwayat dari umat-umat terdahulu dan teladan serta ibarat yang dapat diambil dari pengalaman-pengalaman mereka.

Tidak mengherankan kalau sebahagian terbesar dari ayat-ayat Al-Qur'an mengandung keterangan tentang Tuhan Pencipta, Pemilik alam semesta, sifat-sifat Tuhan, *iman* (إيمان - kepercayaan), *kufr* (كفر ketidak-percayaan) *islam* (إسلام penyerahan diri sebulat-bulatnya kepada Tuhan), *nifaq* (نفاق sikap pura-pura percaya), *syirk* (شرك politeisme), *hidayah* (هداية petunjuk), *dalal* (ضلال kesesatan), *khair* (خير kebaikan), *syarr* (شر - kejahatan), surga serta neraka, akhirat serta dunia, Kitab-kitab sebelum Al-Qur'an, umat serta para Nabi dan para Rasul sebelum Nabi Muhammad.

Hal-hal yang bersangkutan dengan hidup kemasyarakatan manusia dikandung oleh ayat-ayat Madaniah yaitu ayat-ayat yang diturunkan di Medinah. Ayat-ayat Madaniah jumlahnya 1456 buah atau 23,35 % dari seluruh ayat Al-Qur'an. Ayat-ayat Madaniah ada yang membicarakan hal-hal yang erat hubungannya dengan hidup kemasyarakatan manusia, karena di periode Medinahlah Islam merupakan negara yang sudah mempunyai daerah, rakyat, pemerintahan angkatan militer dan lembaga-lembaga kemasyarakatan lainnya. Di periode Mekah umat Islam belum sanggup membentuk masyarakat teratur, karena senantiasa mendapat tantangan dan tekanan keras dari golongan pedagang yang memegang kekuasaan di kota itu. Kalau di Mekah Islam baru merupakan agama, maka di Medinah Islam bukan lagi merupakan agama saja, tetapi juga telah meningkat menjadi negara. Inilah sebabnya maka di antara ayat-ayat yang diturunkan di periode Medinah ada yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang hidup kemasyarakatan umat. Perlu ditegaskan bahwa tidaklah seluruh ayat Madaniah yang berjumlah 1456 itu mengandung ketentuan-ketentuan hukum tentang hidup kemasyarakatan umat. Jumlah ayat demikian hanya sedikit.

Menurut perkiraan ahli-ahli hanya kurang lebih 500 ayat dari seluruh ayat Al-Qur'an atau 8% yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadat dan hidup kemasyarakatan. Ayat-ayat

mengenai ibadat berjumlah 140, dan mengenai hidup kemasyarakatan 228. Perincian mengenai kelompok terakhir adalah sebagai berikut :

Hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, dsb	 70
Hidup perdagangan/perekonomian, jula-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, gadai, perseroan, kontrak, dsb.	 70
Soal pidana	 30
Hubungan orang Islam dengan orang bukan Islam	 25
Soal pengadilan	 13
Hubungan orang kaya dengan orang miskin	 10
Soal kenegaraan	 10

Perincian yang diberikan diatas[1] tidak menyebut soal keuangan, perindustrian, pertanian dan sebagainya. Betul disebut soal perdagangan/perekonomian dan kenegaraan, tetapi ayat-ayat itu tidaklah menjelaskan sistem pemerintahan atau perekonomian yang harus dipakai umat Islam Tidak disebut umpamanya apakah sistem pemerintahan harus mengambil bentuk kerajaan atau republik. Yang dijelaskan ialah dasar-dasar yang harus dipakai dalam mengatur negara. Salah satu dasar itu ialah dasar musyawarat. Musyawarat dapat dijalankan baik dalam sistem pemerintahan yang berbentuk kerajaan maupun dalam sistem pemerintahan yang berbentuk republik.

Juga tidak dijelaskan sistem perekonomian yang harus dilaksanakan umat Islam, apakah sistem sosialisme atau sistem komunisme ataupun sistem kapitalisme. Yang dijelaskan ialah ketentuan-ketentuan yang harus dipatuhi umat Islam dalam mengatur hidup perekonomian. Salah satu ketentuan itu ialah haramnya riba dan wajibnya keadilan dilaksanakan.

Dengan demikian kuranglah tepat kalau dikatakan bahwa Al

1. Angka-angka ini dikutip dari : A.W. Khallaf, : علم أصول الفقه Cairo, Matba'ah Al-Nasr, 1956, hal. 35/6.
Dalam pada itu, menurut Ahmad Amin, jumlah ayat mengenai hidup kemasyarakatan hanya kira-kira 200 ayat dan sebahagian dari ayat yang dikatakan ahli-ahli hukum Islam adalah ayat ahkam tak dapat dianggap demikian kecuali dengan cara berlebih-lebihan dalam mengambil kesimpulan. (فجر الإسلام Cairo, Maktabah Al-Nahdah Al-Misriah, 1965, hal. 228/9).

Qur'an menjelaskan sistem kenegaraan, sistem perekonomian, sistem keuangan, sistem hidup kemasyarakatan, perindustrian, pertanian dan sebagainya yang harus dilaksanakan umat Islam. Semua itu termasuk dalam soal hidup keduniaan umat, dan Nabi pernah mengatakan. "Kamu lebih mengetahui soal-soal hidup keduniaanmu". Hadis ini mengandung arti bahwa wahyu tidak banyak membicarakan soal-soal hidup duniawi umat dan memang inilah yang digambarkan oleh perincian ayat-ayat tersebut di atas.

Bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak banyak membicarakan soal hidup kemasyarakatan umat ada hikmatnya. Masyarakat bersifat dinamis. Masyarakat senantiasa mengalami perobahan dan berkembang mengikuti peredaran zaman. Peraturan dan hukum mempunyai effek mengikat. Kalau peraturan dan hukum absolut yang mengatur masyarakat berjumlah banyak lagi terperinci dinamika masyarakat yang diatur oleh sistem peraturan dan hukum absolut demikian akan menjadi terikat. Dengan lain kata perkembangan masyarakat akan menjadi terhambat.

Dinamika masyarakat menghendaki agar ayat-ayat yang mengatur masyarakat jumlahnya sedikit. Di sinilah terletak hikmatnya mengapa ayat-ayat Al Qur'an tidak banyak membicarakan soal-soal hidup kemasyarakatan manusia. Soal hidup kemasyarakatan manusia lebih banyak diserahkan Tuhan kepada akal manusia untuk mengaturnya. Yang diberikan Tuhan dalam Al-Qur'an ialah dasar-dasar dan patokan-patokan, dan di atas dasar-dasar dan patokan-patokan inilah umat Islam mengatur hidup kemasyarakatan.

Dengan cara demikianlah timbul sistem pemerintahan Islam, sistem ekonomi Islam, sistem keuangan Islam, masyarakat Islam dan sebagainya. Tegasnya sungguhpun Al-Qur'an tidak mengandung sistem-sistem ekonomi, keuangan dan sebagainya, itu tidak berarti bahwa ekonomi Islam, masyarakat Islam dan sebagainya tidak ada. Semua itu ada, tetapi bukanlah merupakan ajaran absolut yang tidak dapat berobah menurut perkembangan zaman. Semua sistem itu, ekonomi Islam, pemerintahan Islam, masyarakat Islam dsb adalah hasil pemikiran manusia dan dengan demikian merupakan kebudayaan, dan oleh karena itu dapat berobah dan dirobah. Hanya dalam perobahan dan pengobahannya, dasar-dasar dan patokan-patokan yang tercantum dalam Al-Qur'an tak boleh dilupakan. Dalam perobahan dan pengobahan, patokan-patokan dan dasar-

dasar itu mesti tetap dipegang.

Kalau ayat mengenai hidup kemasyarakatan berjumlah 228 dan ayat mengenai ibadat yaitu salat, puasa, haji dan zakat 140, maka ayat mengenai iman kepada Tuhan, Rasul, Kitab, Hari Perhitungan dan Malaikat berjumlah kurang-lebih 136, yaitu sesuai dengan keterangan para ahli bahwa hanya kurang-lebih 500 ayat dari seluruh ayat Al-Qur'an yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadat dan muamalat (hidup kemasyarakatan) sebagai dijelaskan di atas. Maka dalam soal doktrin keagamaanpun tidak banyak ayat yang mengikat kebebasan manusia untuk berfikir.

Adapun mengenai ilmu-pengetahuan, fenomena natur memang disinggung oleh ayat-ayat Al-Qur'an. Ayat-ayat demikian dikenal dengan nama *al-ayat al-kawniah*. Ini jumlahnya juga tidak banyak. Menurut suatu perkiraan jumlahnya kurang lebih 150 ayat. Pada dasarnya *ayat kawniah* mengandung dorongan pada manusia untuk memperhatikan dan memikirkan alam sekitarnya. Dengan memperhatikan dan memikirkan kejadian yang terjadi di alam sekitarnya manusia akan sampai kepada kesimpulan bahwa kejadian-kejadian itu, seperti turunnya air dari langit membasahi tanah dan menghidupkan tumbuh-tumbuhan, pertukaran malam dengan siang, peredaran bulan dan matahari dan sebagainya, tidaklah timbul begitu saja, tetapi mesti diciptakan dan digerakkan oleh suatu zat yang berada disebalik alam materi ini, zat yang disebut Allah Pencipta dan Penggerak alam semesta. Dengan memperhatikan dan memikirkan kejadian-kejadian itu, iman manusia kepada Tuhan akan menjadi lebih tebal.

Inilah pada dasarnya tujuan *ayat kawniah,* tetapi dalam pada itu disebut di dalamnya fenomena natur, tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai prosesnya. Proses itu harus difikirkan manusia. Jadi kelihatannya kurang tepatlah kalau dikatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an membahas soal-soal ilmu-pengetahuan. Yang tepat barangkali ialah bahwa ada di antara ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut fenomena natur yang juga menjadi pembahasan ilmu-pengetahuan modern.

Demikian pula halnya dengan teknologi. Kalau yang terkandung dalam pengertian teknologi ialah cara melakukan sesuatu untuk memenuhi kebutuhan manusia dengan bantuan alat dan akal, maka Al-Qur'an dalam meriwayatkan kissah umat-umat zaman dahulu, juga menyebut hal-hal yang ada hubungannya dengan teknologi. Tetapi bukanlah itu berarti bahwa Al-Qur'an membahas soal teknologi, apalagi teknologi modern. Al-Qur'an pada dasarnya adalah buku Petunjuk dan Pegangan keagamaan, dan dalam keterangan mengenai petunjuk dan pegangan itu, Al-Qur'an menyebut hal-hal yang ada hubungannya dengan ilmu-pengetahuan dan teknologi.

Berdasar atas uraian di atas kurang benarlah rasanya pendapat bahwa Al-Qur'an mengandung segala-galanya dan menjelaskan segala-galanya. Tentunya timbul pertanyaan : kalau begitu apa arti ayat-ayat yang telah dikutip dalam permulaan uraian ini ? Untuk jawabnya baiklah kita kembali ke buku-buku tafsir.

Mengenai ayat "Hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu" Ibn Kasir mengatakan bahwa menurut Ali Ibn Abi Talhah, dengan mengutip Ibn Abbas, yang dimaksud ialah : iman telah disempurnakan, tidak perlu ada tambahan lagi dan pula tidak akan berkurang. Selanjutnya Asbat menjelaskan bahwa sesudah itu tak pernah lagi turun apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan.[1]

Dalam pada itu Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *akmala* di sini ialah *melindungi* yaitu : Aku melindungi kamu dari musuh, sehingga kamu mencapai kemenangan dan musuh mengalami kekalahan. Dalam bahasa Arab disebut : *Al-yauma kamula lana al-mulk* dalam arti hari ini telah tercapai apa yang kami kehendaki dan musuh yang hendak merampas kekuasaan telah mengalami kekalahan. Mungkin juga artinya, demikian Al-Zamakhsyari, Tuhan pada hari itu telah menyempurnakan apa yang diperlukan manusia tentang yang halal dan yang haram.[2]

Menurut Rasyid Rida bagi Ibn Jarir penyempurnaan agama dalam ayat ini berarti perginya kaum Musyrikin dari Mekkah dan sucinya kota itu bagi umat Islam, sehingga dalam pelaksanaan haji tidak terdapat lagi kaum musyrik dikalangan umat Islam di Mekkah.[3] Ada juga yang mengatakan bahwa artinya ialah penyempurnaan kewajiban-kewajiban (apa yang wajib dikerjakan), hukum-hukum,

---

1. تفسير القرآن العظيم Cairo, Isa Al-Babi Al-Halabi, jil. I, hal. 12.
2. الكشاف Jil. I, hal. 404.
3. تفسير المنار jil. VI, hal. 155.

perintah-perintah, dan larangan-larangan.[1] Menurut Al-Baidawi, penyempurnaan agama berarti kemenangan yang membuat agama Islam berada di atas agama-agama lainnya.[2] Rasyid Rida sendiri berpendapat bahwa yang dimaksud oleh ayat itu ialah penyempurnaan iman, hukum, budipekerti, ibadat dengan terperinci dan muamalat dalam garis besar.[3]

Ayat kedua membicarakan soal binatang di bumi dan di langit dan dalam konteks inilah penjelasan datang bahwa Tuhan tidak melupakan suatu apapun di dalam Al-Kitab. Oleh karena itu Ibn Kasir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui semua binatang, tidak lupa memberikan rezeki kepada suatu binatangpun, baik di bumi maupun di langit. Selanjutnya ia mengutip ayat lain untuk memperkuat tafsir di atas: "Tidak ada suatu binatangpun di bumi yang rezekinya tidak tergantung pada Allah, dan Tuhan mengetahui tempat istirahat serta tempat perbekalannya; semuanya disebut dalam Al Kitab dengan nyata".[4] "Tuhan mengetahui segala-galanya mengenai binatang, nama, jumlah, tanda, gerak dan diamnya.[5]

Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Al-Kitab dalam ayat di atas bukanlah Al-Qur'an, tetapi *Al-Lauh Al-Mahfuz* (اللوح المحفوظ) yang ada di langit.[6]

Menurut Rasyid Rida Al-Kitab mengandung berbagai arti : yaitu Al-Lauh Al-Mahfuz, Umm Al-Kitab (أم الكتاب) dalam arti sumber Al-Qur'an, ilmu Tuhan yang mencakup segala-galanya, dan juga Al-Qur'an. Kalau yang dimaksud dengan Al-Kitab ialah Al-Lauh Al-Mahfuz atau Umm Al-Kitab apalagi ilmu Tuhan, maka jelas itu mengandung segala-galanya. Tetapi kalau yang dimaksud Al-Qur'an maka yang dikandung Al-Kitab ialah soal-soal agama secara umum. Dengan demikian arti yang terkandung di dalam ayat itu ialah: "Tidak kami lupakan di dalamnya soal-soal hidayah, yaitu dasar-dasar agama, pegangan-pegangan, hukum-hukum, petunjuk ten-

1. Ibid., 156.
2. Ibid; 157.
3. Ibid. 166.
4. Hud, 6
5. تفسير القرآن العظيم II, hal. 131.
6. الكشاف jil. I, hal. 450.

tang pemakaian daya jasmani serta daya akal untuk kemaslahatan manusia". Ada sebahagian orang yang mengatakan, demikian Rasyid Rida selanjutnya, bahwa Al-Qur'an mengandung semua ilmu-pengetahuan yang ada di kosmos ini. Tidak seorangpun, baik dari Sahabat maupun dari Tabi'in atau pun dari ulama salaf yang mengatakan demikian. Pendapat serupa itu tidak dapat diterima oleh akal yang sehat, karena baik tradisi maupun bahasa tidak membawa kepada pengertian yang serupa itu. Bahkan imam-imam di zaman salaf menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak mengandung semua hukum mengenai ibadat wajib. Untuk itupun masih diperlukan sunnah, qias, dan sebagainya.[1]

Mengenai ayat yang mengatakan bahwa Kitab diturunkan untuk menjelaskan segala-galanya, Ibn Kasir membawa tafsiran yang berbeda. Menurut Ibn Mas'ud, Al-Qur'an menjelaskan tiap ilmu dan tiap sesuatu, tetapi menurut Mujahid yang dimaksud ialah semua yang halal dan semua yang haram.[2]

Menurut Al-Zamakhsyari yang dimaksud ialah menerangkan segalanya mengenai soal agama, dan itupun dengan bantuan sunnah Nabi, ijma', qias dan ijtihad.[3]

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa ahli-ahli tafsir yang dikutip tafsirannya berpendapat bahwa Al-Qur'an tidaklah mengandung segala-galanya. Yang dimaksud dengan penyempurnaan agama bukanlah penyempurnaannya dengan segala ilmu-pengetahuan, teknologi dan sistem hidup kemasyarakatan manusia dalam segala seginya. Penyempurnaan mengandung arti lain, yaitu dalam arti hukum, ajaran atau dasar agama atau halal serta haram, atau kemenangan Islam. Al-Kitab dalam ayat-ayat tersebut di atas tidak mesti berarti Al-Qur'an, tetapi boleh Al-Lauh Al-Mahfuz atau Umm Al-Kitab atau ilmu Tuhan. Dalam arti ini Al-Kitab mengandung segala-galanya dan memberi penjelasan tentang segala-galanya. Tetapi kalau Al-Kitab diartikan Al-Qur'an, maka kata-kata: "tidak Kami lupakan suatu apapun" berarti "tidak suatu apapun mengenai soal-soal agama"; dan kata-kata "penjelasan bagi segala-galanya" mengandung arti "segala-galanya tentang dasar agama".

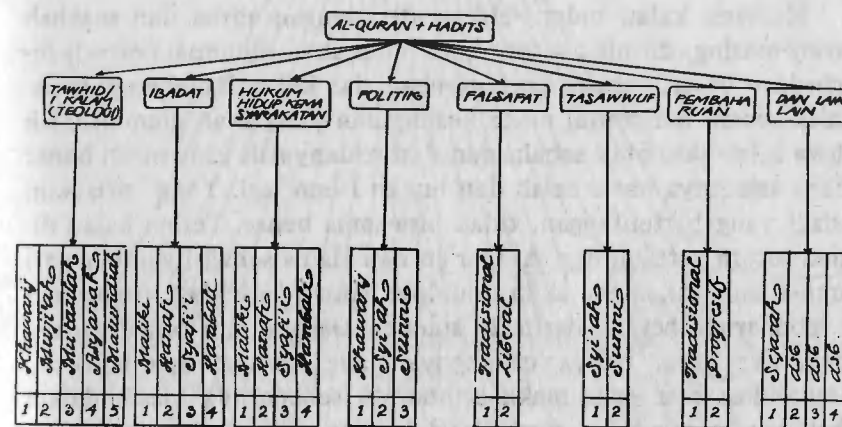
1 تفسير المنار jil. VII, hal. 394/5.
2 تفسير القرآن العظيم jil. II, hal. 528.
3 الكشاف jil. I, hal. 692.

Jelas kiranya bahwa kuranglah benar pendapat yang mengatakan bahwa Al-Qur'an mencakup segala-galanya dan menjelaskan segala-galanya, termasuk di dalamnya sistem hidup kemasyarakatan manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Yang benar ialah bahwa dari 6236 ayat hanya kurang lebih 500 ayat yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadat dan hidup kemasyarakatan manusia dan kurang lebih 150 ayat yang mengandung hal-hal yang ada hubungannya dengan ilmu pengetahuan dan fenomena natur.

Dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa sungguhpun ke 650 ayat tersebut, sebagai halnya dengan seluruh ayat Al-Qur'an, bersifat absolut benar datangnya dari Allah s.w.t. *(qat'iy al-wurud* قطعى الورود*)*, tetapi tidak semuanya mengandung arti yang jelas tanpa dapat diberi interpretasi lagi. Diperbedakan oleh ulama-ulama antara ayat-ayat yang artinya satu lagi jelas dan absolut *(qat'iy al-dalalah* قطعى الدلالة*)* dan ayat-ayat yang artinya tidak jelas dan boleh mengandung arti lebih dari satu *(zanniy al-dalalah* ظنى الدلالة*)*. Ayat-ayat yang mengandung hanya satu arti lagi jelas, tidak lagi dipermasalahkan oleh ulama-ulama. Terhadap ayat-ayat *qat'iy al-dalalah* serupa ini tidak bisa diberikan lagi interpretasi di atas arti harfinya. Tetapi ayat-ayat yang bisa mengandung lebih dari satu arti, *zanniy al-dalalah*, menimbulkan perbedaan faham dikalangan ulama-ulama. Ada yang mengambil arti harfi dan ada yang mengambil arti metaforis sesuai dengan kecenderungan dan pemikiran masing-masing. Perbedaan pendapat mengenai maksud ayat-ayat yang *zanniy al-dalalah* itulah yang menjadi salah satu sebab penting bagi timbulnya mazhab-mazhab dan aliran-aliran dalam Islam.

Sebagai telah diketahui dan diperincikan di atas ayat-ayat Al-Qur'an mengandung ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip bukan hanya mengenai hubungan manusia dengan Tuhan secara vertikal, tetapi juga mengenai hubungan manusia dengan alam sekitarnya secara horizontal. Dalam hubungan manusia dengan Tuhan sebagai diketahui, terdapat empat mazhab mengenai ibadat, Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Dalam tauhid atau teologi terdapat pula lima aliran, Khawarij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariah dan Maturidiah. Dalam usaha pendekatan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, yaitu tasawwuf atau mistisisme Islam, terdapat dua aliran, Sunni dan

Syi'ah. Dalam bidang hubungan manusia dengan manusia terdapat empat mazhab hukum mengenai hidup kemasyarakatan, Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Dalam bidang pranata terdapat tiga aliran, tentang bentuk pemerintahan, aliran Khawarij, aliran Sunni dan aliran Syi'ah. Dalam bidang falsafat yang membahas hakekat manusia, jiwa, penciptaan alam, dsb, terdapat pula dua aliran, aliran yang bersifat tradisional dan aliran yang bersifat liberal. Dalam bidang pembaharuan terdapat dua aliran, tradisional dan progresif.

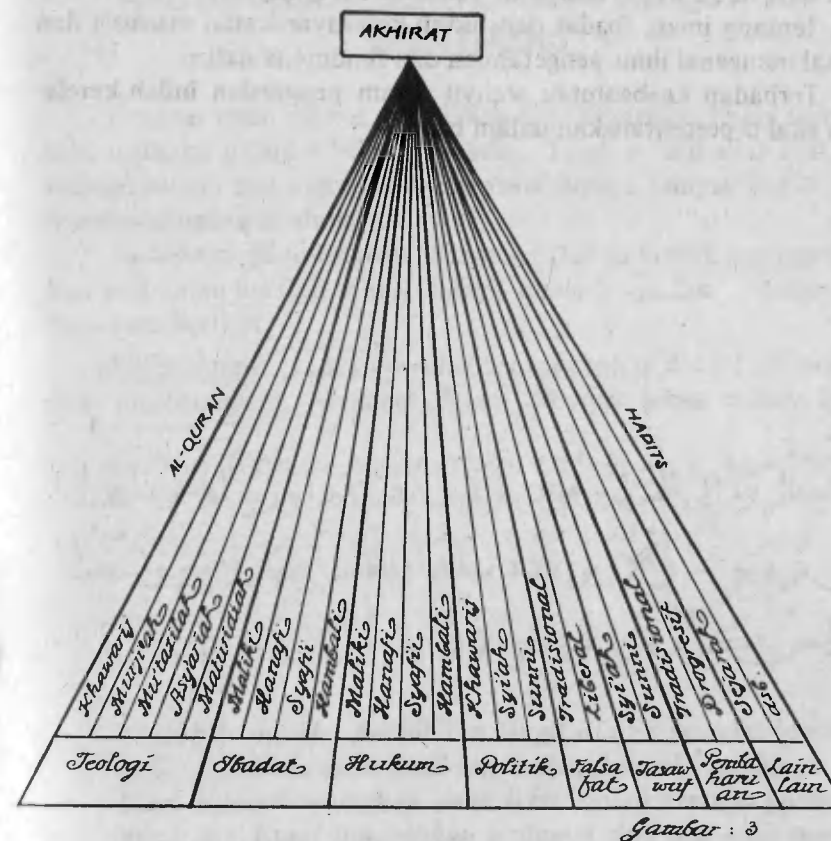
Skema berikut dapat memperjelas apa yang dimaksud di atas.

Gambar 2

Di atas telah ditegaskan bahwa mazhab-mazhab dan aliran-aliran yang ada pada ajaran-ajaran Islam dalam berbagai bidangnya timbul karena perbedaan penafsiran tentang ayat-ayat yang mengandung arti *zanni* atau tidak jelas itu. Karena ia hanya merupakan perbedaan penafsiran tentang ayat-ayat yang tidak jelas artinya, dan bukan mengenai ajaran dasar Islam, maka perbedaan-perbedaan itu dapat diterima sebagai masih dalam kebenaran dan tidak keluar dari Islam. Sungguhpun umpamanya antara pendapat hukum Maliki dan Syafi'i ada perbedaan bahkan terkadang ada pertentangan, tidak ada orang yang mengatakan bahwa hanya salah satu dari keduanya yang benar dan satu lagi tidak benar. Ke-empat mazhab hukum itu diakui sebagai masih dalam kebenaran.

Demikian juga sebenarnya perbedaan pendapat yang terdapat antara Mu'tazilah, Asy'ariah, dll. dalam bidang tawhid, antara Al-Ghazali dan Al-Farabi cs., dalam bidang falsafat, antara Syi'ah dan Sunni dalam bidang tasawwuf, dst. Perlu ditegaskan di sini bahwa yang dimaksud dengan Khawarij dan Syi'ah bukanlah golongan-golongan yang termasuk dalam kategori *ghulat* atau ekstrim tetapi yang termasuk dalam kategori moderat. Perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara bidang-bidang dan aliran-aliran itu tidaklah mengenai dasar-dasar agama atau *usul al-din* (أصول الدين) tetapi mengenai penafsiran dan cabang dari dasar-dasar agama atau *furu'* (فروع).

Memang kalau bidang-bidang itu, dengan aliran dan mazhab masing-masing, ditinjau secara horizontal akan dijumpai perbedaan-perbedaan besar, bahkan pertentangan, dan kalau diadakan pula penilaian secara horizontal maka kesimpulan yang akan diambil ialah bahwa salah satu atau sebahagian dari padanyalah yang mesti benar sedang selainnya harus salah dan bukan Islam lagi. Yang berlainan, apalagi yang bertentangan, tidak bisa sama benar. Tetapi kalau ditinjau secara vertikal dari Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber dari ajaran-ajaran itu, maka akan dijumpai bahwa perbedaan-perbedaan itu sebenarnya berasal dari satu sumber. Dengan lain kata dasarnya sebenarnya satu, hanya cabangnya yang banyak dan berbeda. Karena dasarnya satu maka semua itu sebenarnya masih dalam kebenaran sungguhpun berbeda dalam penafsiran dan perincian. Di sini terdapat prinsip bhinneka tunggal ika. Peninjauan secara horizontallah yang menimbulkan sikap salah-menyalahkan dan mudah kafir-mengkafirkan dalam Islam. Peninjauan secara vertikal memperkecil arti perbedaan-perbedaan yang ada dan dapat menghilangkan sikap salah-menyalahkan dan mudah kafir-mengkafirkan yang di zaman modern sekarang masih juga terdapat.

Karena mazhab-mazhab dan aliran-aliran itu, baik dalam bidang tawhid maupun dalam bidang-bidang ibadat, hukum, tasawwuf, falsafat, politik, pembaharuan dsb, masih dalam kebenaran dan tidak keluar dari Islam, tegasnya masih tetap dalam garis-garis yang ditentukan Al-Qur'an dan Hadis, maka Siratulmustaqim (الصراط المستقيم) bukanlah sekecil ujung rambut sebagai pernah diajarkan di masa lampau, tetapi adalah jalan raya atau dalam istilah Jakarta adalah *by pass*, yang mempunyai berbagai jalur. Siratulmustaqim dapat digambarkan sebagai berikut.

Gambar : 3

Orang yang memilih jalur mana saja dari teologi, ibadat, hukum, politik, falsafat tasawwuf, pembaharuan dan lain-lain yang tak keluar dari garis-garis yang ditentukan Al-Qur'an dan Hadis, masih dalam siratulmustaqim.

Dalam mengakhiri pembicaraan tentang Al-Qur'an dan kandungannya ini, dapat disimpulkan bahwa semua ayat Al-Qur'an dalam teks Arabnya memang absolut benar datang dari Allah s.w.t. yaitu *qat'iy al-wurud*, tetapi sungguhpun demikian tidak semua ayat Al-Qur'an mengandung arti jelas, *qat'iy al-dalalah;* banyak di antaranya mengandung arti tidak jelas, *zanniy al-dalalah*, yang me-

nimbulkan interpretasi berlainan. Di samping itu hanya sebagian kecil dari 6236 ayat Al-Qur'an yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadat dan hidup kemasyarakatan manusia dan hal-hal mengenai ilmu pengetahuan dan fenomena natur.

Terhadap keabsolutan wahyu dalam pengertian inilah kerelatifan akal dipertentangkan dalam Islam.

BAB IV

KEDUDUKAN AKAL DALAM AL-QUR'AN DAN HADIS

Sebagai telah dilihat dalam Bab I, penghargaan tinggi terhadap akal terdapat dalam Al-Qur'an sendiri. Tidak sedikit ayat-ayat yang menganjurkan dan mendorong manusia supaya banyak berfikir dan mempergunakan akalnya.

Kata-kata yang dipakai dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan perbuatan berfikir, bukan hanya *'aqala* (عقل) tetapi juga kata-kata berikut.

1. *Nazara* (نظر) melihat secara abstrak dalam arti berfikir dan merenungkan, terdapat dalam 30 ayat lebih, antara lain :

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا
مِنْ فُرُوجٍ - وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا
فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ . (ق ٦-٧)

Tidakkah mereka perhatikan langit di atas mereka bagaimana ia Kami jadikan serta hiasi dan tiada celah-celah padanya ? Dan bumi Kami bentangkan serta letakkan di atasnya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya dari tiap jenis pasangan yang indah ? (s. 50 - a. 6-7).

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ - خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ -
يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ . (الطارق ٥-٧)

Maka hendaklah manusia merenungkan dari apa ia diciptakan. Ia diciptakan dari air yang ditumpahkan keluar dari antara tulang punggung dan tulang rusuk. (s. 86 - a. 5-7).

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ
رُفِعَتْ - وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ - وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

(الغاشية ١٧ - ٢٠)

Apakah tidak mereka perhatikan onta bagaimana ia diciptakan ? Dan langit bagaimana ia ditinggikan ? Dan gunung bagaimana ia ditegakkan ? Dan bumi bagaimana ia dibentangkan. (s. 88 - a. 17-20).

2. *Tadabbara* (تدبر) merenungkan terdapat dalam beberapa ayat seperti :

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ
أُولُو الْأَلْبَابِ . (ص ٢٩)

Kitab yang Kami turunkan padamu penuh berkat agar mereka merenungkan ayat-ayatnya dan orang berfikiran memperoleh pelajaran. (s. 38 - a. 29).

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا . (محمد ٢٤)

Tidakkah mereka merenungkan Al-Qur'an ataukah hati telah terkunci ? (s. 47 - a. 24)

3. *Tafakkara* (تفكر) berfikir terkandung dalam 16 ayat, seumpama :

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا
وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ - ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ
فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ

مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً
لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . (النحل ٦٨ - ٦٩)

Dan Tuhanmu menyampaikan kepada lebah: Buatlah rumahmu di gunung, di pohon dan pada apa yang mereka dirikan. Kemudian makanlah dari segala macam buah dan ikutilah jalan-jalan Tuhanmu dengan tunduk; keluar dari perutnya minuman berbagai warna yang di dalamnya terdapat obat bagi manusia; padanya sungguh terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mau berfikir. (s. 16 - a. 68-69).

اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ
وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - وَسَخَّرَ لَكُم
مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . (الجاثية ١٢ - ١٣)

Tuhanlah yang membuat laut bagimu tunduk agar padanya kapal-kapal berlayar atas perintahNya dan kamu cari karunia-Nya, semoga kamu berterima kasih. Ia buat segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi tunduk bagimu, semuanya adalah dari padaNya, padanya sungguh terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mau berfikir. (s. 45 - a. 12-13).

4. *Faqiha* (فقه), mengerti, faham terdapat dalam 16 ayat, di antara lain yang berikut .

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن
مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ
إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (الإسراء ٤٤)

Langit yang tujuh serta bumi dan yang ada pada keduanya memujaNya, dan tidak ada suatupun yang tidak memujaNya dengan pujian, tetapi kamu tidak mengerti pujaan mereka. Sungguh Ia Maha Penyantun dan Pengampun. (s. 17-a. 44)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ - وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. (الانعام ٩٧ - ٩٨)

Ialah yang menjadikan bagimu bintang-bintang agar dengan perantaraannya kamu tahu jalan digelap bumi dan laut. Telah Kami jelaskan tanda-tanda bagi kaum yang tahu. Ialah yang menciptakan kamu dari satu jiwa dan terdapatlah tempat menetap dan tempat beristirahat. Telah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang mengerti. (s. 16-a. 97-98).

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (التوبة : ١٢٢)

Tidak semestinya orang-orang mukmin semua pergi. Mengapa sebahagian dari tiap golongan tidak pergi memperdalam pemahaman tentang agama agar dapat memberi peringatan bagi kaumnya, bila mereka kembali. Semoga mereka berjaga-jaga. (s. 9-a. 122).

5. ***Tazakkara*** (تذكر), yang berarti mengingat, memperoleh peringatan, mendapat pelajaran, memperhatikan dan mempelajari,[1]

1. Sabda Tuhan اذكروا ما فيه menurut Ibn Ishaq berarti ادرسوا ما فيه "pelajarilah yang terkandung di dalamnya". Lihat لسان العرب jil. V, hal. 395.

yang semuanya mengandung perbuatan berfikir, terdapat dalam lebih dari 40 ayat. Sebagai contoh dapat diberikan yang berikut :

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. (النحل ١٧)

Apakah yang menciptakan sama dengan yang tidak menciptakan ? Apakah tidak kamu perhatikan ? (s. 16-a.17)

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ. (الزمر ٩)

Apakah orang yang tunduk beribadat di malam hari, duduk dan berdiri, berjaga-jaga terhadap hari kiamat dan mengharapkan rahmat Tuhan ? Katakan : Apakah sama orang yang tahu dengan orang yang tidak tahu ? Hanya orang berpikiranlah yang dapat memperoleh pelajaran. (s. 39-a.9)

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ - وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (الذاريات ٤٧ - ٤٩)

Dan langit Kami bangun dengan kekuasaan, Kami adalah pencipta keluasan. Dan bumi Kami bentangkan, Pencipta hamparan terindah. Dari tiap sesuatu Kami ciptakan pasangan semoga kamu perhatikan. (s. 51-a. 47-49).

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. (الزمر ٢٧)

Sesungguhnya telah Kami buat bagi manusia dalam Al-Qur'an ini segala macam perumpamaan semoga mereka perhatikan. (s. -a. 27)

6. *Fahima* (فهم) memahami dalam bentuk *fahhama* pada ayat berikut :

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ
غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ - فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ
وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ
وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ. (الأنبياء ٧٨-٧٩)

Dan Daud dan Sulaiman sewaktu menentukan keputusan tentang ladang, ketika domba orang masuk ke dalamnya pada malam hari, dan Kami menjadi saksi atas keputusan itu. Kami buat Sulaiman memahaminya dan kepada keduanya Kami berikan hikmat dan ilmu; Kami jadikan bersama Daud gunung dan burung tunduk memuja Kami. Kamilah Pembuat semua itu. (s. 21-a.78-79)

7. Kata-kata yang berasal dari 'aqala (عقل) sendiri terdapat dalam lebih dari 45 ayat dan selain dari yang telah dikutip dalam Bab I, dapat dikemukakan lagi yang berikut :

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ
(الأنفال ٢٢)

Seburuk-buruk binatang pada pandangan Allah adalah yang tuli, bisu dan tidak mempergunakan akal. (s. 8-a. 22)

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ
فِيهِ تُسِيمُونَ - يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ

وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ
مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. (النحل ١١/١٢)

Ialah yang menurunkan air bagimu dari langit, sebahagian menjadi minuman dan sebahagian untuk tumbuh-tumbuhan, makanan bagi ternak. Dengannya Ia tumbuhkan bagimu tanaman, zaitun, korma, anggur dan segala macam buah. Sungguh padanya terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikiran. Ia tundukkan bagimu siang dan malam, matahari dan bulan, dan bintang-bintang tunduk atas perintahNya. Padanya sungguh terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berakal. (s. 16-a.11-12).

Selain dari pada itu terdapat pula dalam Al-Qur'an sebutan-sebutan yang memberi sifat berfikir bagi seorang muslim, yaitu *ulu al-albab* (اولوا الألباب) orang berfikiran, *ulu al-'ilm* (اولوا العلم) orang berilmu, *ulu al-absar* (اولوا الابصار) orang mempunyai pandangan dan *ulu al-nuha* (اولوا النهى), orang bijaksana. Sebagai contoh dapat diberi ayat-ayat berikut.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا
يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ
كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. (يوسف ١١١)

Sungguh dalam cerita mereka terdapat pelajaran bagi orang yang berfikiran; bukanlah itu ceirta yang diada-adakan, tetapi pembenaran bagi apa yang ada padanya, penjelasan tentang segala-galanya, petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman. (s. 12-a. 111)

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ

وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. (آل عمران ١٩٠)

Sungguh pada penciptaan langit dan bumi serta perbedaan malam dan siang terdapat ayat-ayat bagi orang yang berfikiran. (s. 3-a.190)

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. (آل عمران ١٨)

Allah menyaksikan bahwa tiada Tuhan selain dari Ia, malaikat dan orang berilmu demikian pula, Allah yang menegakkan keadilan. Tiada Tuhan selain dari Ia yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana. (s. 3-a. 18)

يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ. (النور ٤٤)

Allah membuat malam dan siang silih berganti. Sungguh padanya terdapat pelajaran bagi orang yang mempunyai pandangan. (s. 24-a. 44)

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَىٰ. (طه ١٢٨)

Apakah tidak menjadi petunjuk bagi mereka, berapa banyak umat sebelum mereka, yang ditempat kediamannya mereka berjalan, Kami hancurkan? Padanya sungguh terdapat tanda-tanda bagi orang bijaksana. (s. 20-a. 128)

Selanjutnya kata *ayat* (آية) sendiri erat hubungannya dengan perbuatan berfikir. Arti aslinya dari *ayat* adalah tanda seperti tersebut dalam surat.

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۖ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ. (آل عمران ٤١)

Ia berkata: Tuhan berilah aku tanda. Ia berfirman: Tanda bagimu yalah bahwa engkau tidak berbicara kepada orang selama tiga hari kecuali dengan isyarat. Banyaklah engkau mengingat Tuhanmu dan pujalah Ia malam dan pagi. (s. 3-a. 41).

Dan dalam ayat berikut :

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۚ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا. (مريم ١٠)

Ia berkata: Tuhan berilah aku tanda. Ia menjawab: Tanda bagimu yalah bahwa engkau tidak berbicara kepada orang selama tiga hari sungguhpun engkau dalam keadaan sehat. (s. 19-a. 10)

Ayat dalam arti tanda kemudian dipakai terhadap fenomena natur yang banyak disebut dalam **ayat kawniah**, ayat tentang kejadian atau tentang kosmos. Tanda, sebagai diketahui, menunjukkan kepada sesuatu yang terletak di belakang tanda itu. Tanda itu harus diperhatikan, dipikirkan dan direnungkan untuk mengetahui arti yang terletak dibelakangnya.

Demikian juga tentang ayat kejadian atau kosmos. Dalam Al-Qur'an disebut bahwa kosmos ini penuh dengan tanda-tanda yang harus diperhatikan, diteliti dan difikirkan manusia, untuk mengetahui rahasia yang terletak dibelakang tanda-tanda itu. Pemikiran mendalam tentang tanda-tanda tersebut membawa kepada pemahaman tentang fenomena-fenomena alam sendiri dan akhirnya membawa kepada keyakinan kuat tentang adanya Tuhan Pencipta alam dan hukum alam yang mengatur perjalanan alam.

Sebagai telah disebut dalam Al-Qur'an terdapat kira-kira 150 *ayat kawniah* dan salah satu yang terbaik diantaranya adalah yang berikut .

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ
فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (البقرة ١٦٤)

Sungguh pada penciptaan langit dan bumi, perobahan malam menjadi siang, kapal-kapal yang berlayar di laut membawa apa yang bermanfaat bagi manusia, air yang diturunkan Allah dari langit kemudian Ia hidupkan dengannya bumi setelah ia gersang dan tebarkan padanya segala macam binatang, perkisaran angin dan awan yang terletak tunduk di antara langit dan bumi, pada semua ini terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mempergunakan akal. (s. 2-a. 164).

Semua bentuk ayat-ayat yang dijelaskan di atas, ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata-kata *nazara, tadabbara, tafakkara, faqiha, fahima, 'aqala,* ayat-ayat yang berisikan sebutan *ulu al-albab, ulu al-'ilm, ulu al-absar, ulu al-nuha,* dan *ayat kauniah,* mengandung anjuran, dorongan bahkan perintah agar manusia banyak berfikir dan mempergunakan akalnya. Berfikir dan mempergunakan akal adalah ajaran yang jelas dan tegas dalam Al-Qur'an, sebagai sumber utama dari ajaran-ajaran Islam.

Hadis sebagai sumber kedua dari ajaran-ajaran Islam sejalan dengan Al-Qur'an, juga memberi kedudukan tinggi pada akal. Salah satu dari hadis yang selalu disebut-sebut adalah:

الدِّينُ عَقْلٌ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ

Agama adalah penggunaan akal, tiada agama bagi orang yang tak berakal.

Betapa tingginya kedudukan akal dalam ajaran Islam dapat dilihat dari hadis Qudsi berikut, yang di dalamnya digambarkan Allah s.w.t. bersabda kepada akal :

فَبِعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَعَزَّ عَلَيَّ مِنْكَ
فَبِكَ آخُذُ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقِبُ

Demi kekuasaan dan keagunganKu tidaklah Kuciptakan makhluk lebih mulia dari engkau. Karena engkaulah Aku mengambil dan memberi dan karena engkaulah Aku menurunkan pahala dan menjatuhkan hukuman.

Dengan kata lain akallah makhluk Tuhan yang tertinggi dan akallah yang memperbedakan manusia dari binatang dan makhluk Tuhan lainnya. Karena akalnyalah manusia bertanggungjawab atas perbuatan-perbuatannya dan akal yang ada dalam diri manusia itulah yang dipakai Tuhan sebagai pegangan dalam menentukan pemberian pahala atau hukuman kepada seseorang. Makhluk selain manusia, karena tidak mempunyai akal, tidak bertanggung-jawab dan tidak menerima hukuman atau pahala atas perbuatan-perbuatannya. Bahkan manusiapun kalau akalnya belum atau tidak berfungsi, seperti anak belum akil baligh dan orang yang tidak waras pikirannya, tidak bertanggung-jawab atas perbuatannya dan tidak mendapat hukuman atas kesalahan dan kejahatan yang dilakukannya.

Begitulah tingginya kedudukan akal dalam ajaran Islam, tinggi bukan hanya dalam soal-soal keduniaan saja tetapi juga dalam soal-soal keagamaan sendiri.

Penghargaan tinggi terhadap akal ini sejalan pula dengan ajaran Islam lain yang erat hubungannya dengan akal, yaitu menuntut ilmu. Ayat yang pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. sebagai diketahui adalah ayat berikut.

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ - الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ

Bacalah dengan nama Tuhan yang menciptakan. Menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah ıdan Tuhanmulah yang Termulia. Yang mengajar dengan pena. Mengajar manusia apa yang ia tidak tahu.

Kata-kata membaca, mengajar, pena dan mengetahui jelas hubungannya erat sekali dengan ilmu pengetahuan. Dalam ayat ini terkandung pula rahasia penciptaan manusia, siapa yang menciptakannya dan dari apa ia diciptakan. Ilmu yang mendalam sekali. Ilmu tentang asal-usul manusia dan tentang dasar dari segala dasar. Selanjutnya ayat itu datang bukan dalam bentuk pernyataan, tetapi dalam bentuk perintah, tegasnya perintah bagi tiap Muslim untuk, sejalan dengan akal yang diberikan kepada manusia, mencari ilmu pengetahuan.

Perintah yang terdapat dalam Al-Qur'an ini diperjelas lagi oleh hadis Nabi Muhammad. Ilmu dicari bukan hanya dimasa kecil dan muda saja, tetapi sampai dengan di masa tua.

Carilah ilmu dari semasa diayunan sampai ke masa akan masuk liang lahat.

Jelas bahwa hadis ini mengandung konsep yang sekarang dianggap modern, pendidikan seumur hidup; pendidikan tidak harus berhenti di bangku sekolah tetapi dilanjutkan walaupun sudah selesai dari studi formal.

Ilmu dicari bukan pula hanya di tempat yang dekat tetapi kalau perlu orang harus mengembara.

Tuntutlah ilmu sejauh negeri Cina.

Di zaman Nabi Muhammad pada permulaan abad VII Masehi negeri yang terjauh di kenal di Arabia adalah Cina tempat asal barang-barang mewah seperti kain sutera dan porselin yang diperdagangkan dalam dagang internasional Timur-Barat. Negeri Cina dikenal dengan kemajuan industrinya dan bukan sebagai negeri yang maju keagamaannya. Dengan demikian ilmu yang dimaksud dalam hadis di atas bukanlah ilmu keagamaan tetapi ilmu keduniaan yang di dalamnya banyak dipakai akal.

BAB V

PERKEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN DALAM ISLAM ATAS PENGARUH AJARAN PEMAKAIAN AKAL

Kedudukan tinggi bagi akal dan perintah menuntut ilmu pengetahuan sebagai diajarkan dalam Al-Qur'an dan Hadis, bukan hanya merupakan ajaran dalam teori, tetapi ajaran yang telah pernah diamalkan oleh cendekiawan dan ulama Islam zaman klasik yang terletak antara abad VII dan abad XIII Masehi.

Seperti diketahui Islam, sebagai kekuatan politik internasional, cepat meluas daerah kekuasaannya ke luar Semenanjung Arabia sehingga mencakup Suria, Palestina, Mesir, Afrika Utara, Spanyol dan pulau-pulau Laut Tengah, seperti Sisilia, di Barat dan Mesopotamia (Irak), Persia, Asia Tengah dan India di Timur. Di daerah-daerah yang jatuh ke bawah kekuasaan Islam ini terdapat tiga peradaban, Yunani, Persia, dan India, yang oleh Aleksander Yang Agung dari Masedonia pernah diusahakan meleburkannya menjadi satu. Akal di dalam ketiga kebudayaan ini juga mendapat penghargaan tinggi, suatu hal yang menarik perhatian cendekiawan dan ulama Islam.

Al-Mas'udi, di dalam (مروج الذهب), memuji ketajaman akal, ketelitian dalam pandangan, kejernihan pemikiran dan kedalaman hikmat orang-orang India.[1] Al-Jahiz menulis tentang kemasyhuran India dalam ilmu hitang, ilmu bintang, ilmu kedokteran dan ilmu-ilmu lain.[2] Al-Qifti menyebut gelar Raja Hikmat yang diberikan kepada Raja India karena perhatian besar yang dicurahkan orang-orang India kepada ilmu pengetahuan [3] . Di antara ilmu-ilmu India yang besar pengaruhnya kepada cendikiawan dan ulama Islam adalah ilmu hitung, ilmu bintang, matematika dan ilmu kedokteran.

Di Persia terdapat ilmu-ilmu antara lain ilmu bumi, logika, falsafat, ilmu bintang, ilmu ukur dan ilmu kedokteran. Karena ibu kota pada permulaan zaman Bani Abbas telah dipindahkan dari

1. Lihat A. Amin, ضحى الإسلام, Cairo, Al-Nahdah, 1964, jil. I, hal. 234.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Damsyik, yang terletak dilingkungan Arab, ke Bagdad, yang berada dilingkungan Persia, dan karena orang-orang Persia telah turut berkuasa di istana khalifah-khalifah Bani Abbas, pengaruh yang diterima pemikiran Islam dari Persia, yang telah dimasuki ilmu pengetahuan dan falsafat Yunani itu, lebih besar dari pada pengaruh yang diterimanya dari India. Yang besar peranannya dalam bidang ini adalah keluarga Barmak yang turun temurun menjadi menteri, gubernur dan sekertaris khalifah mulai dari zaman Al-Saffah (750-754M) sampai dengan zaman Al-Ma'mun (813-833).

Keluarga Barmak berasal dari Baktra (Balkh sekarang) yang jatuh ke bawah kekuasaan Islam di zaman Bani Umayyah. Baktra di zaman sebelum tahun Masehi adalah ibu kota Baktria, suatu kerajaan yang dibentuk sesudah ekspansi Aleksander Yang Agung ke Timur. Bagi Baktra kebudayaan Yunani bukanlah suatu hal yang asing.

Keluarga Barmak dikenal sebagai keluarga yang berpendidikan dan salah satu dari anggotanya memiliki pengetahuan kedokteran dan pernah mengobati pangeran Maslamah Ibn Abd Al-Malik pada permulaan abad ke VIII Masehi. Anaknya Khalid Ibn Barmak menurut sejarah adalah yang pertama-tama masuk Islam, pindah dari Baktra ke Basrah dan mendapat kepercayaan dari Khalifah Abbasi Pertama Abu Al-Abbas Al-Saffah. Oleh khalifah Al-Mansur (754-775) ia kemudian diangkat menjadi gubernur Faris. Anaknya Yahya diangkat menjadi menteri (وزير) oleh Khalifah Harun Al-Rasyid. Anak yang lain Fadl diangkat menjadi gubernur Khurasan dan guru bagi pangeran Muhammad Al-Amin, anak Harun Al-Rasyid dari permaisuri Zubaidah. Yang lain lagi, Ja'far diberi kekuasaan mengatur keuangan, pos, industri tekstil dan juga menjadi guru dari Abdullah Al-Ma'mun, anak Harun al-Rasyid dari isteri berbangsa Persia.

Pembesar-pembesar Barmaki ini tertarik pada sastra arab dan agama di samping ilmu pengetahuan dan falsafat. Istana mereka menjadi tempat pertemuan ulama dan filosof dan melalui pertemuan-pertemuan serupa ini meningkatlah perhatian kepada ilmu pengetahuan dan falsafat [1] . Al-Ma'mun dalam sejarah Islam dikenal

1. Lebih lanjut mengenai keluarga Barmak lihat *Encyclopedia of Islam* dibawah judul Baramika, dan Philip K.Hitti, *History of the Arabs,* London, Mac Millan & Co. Ltd., 1964, hal. 294–96.

sebagai Khalifah Bani Abbas yang besar perhatiannya pada ilmu pengetahuan dan falsafat. Ia mendirikan Bait Al-Hikmah pada tahun 830 M, yang besar pengaruhnya pada pemasukan ilmu pengetahuan dan falsafat Yunani ke dalam Islam.

Sebelum meneruskan uraian tentang perhatian cendikiawan dan ulama Islam pada ilmu pengetahuan dan falsafat ada baiknya disebut dahulu pengaruh ekspansi Aleksander dalam membawa kebudayaan Yunani ke daerah-daerah yang telah jatuh ke bawah kekuasaan Islam di sekitar Semenanjung Arabia.

Sebagai kata Richard N. Frye, ekspansi Aleksander Yang Agung ke Timur mempunyai corak yang sama dengan ekspansi Napoleon Bonaparte ke Mesir lebih dari 2000 tahun kemudian. Keduanya bukan hanya membawa tentara, tetapi juga ahli sejarah, ilmuwan, sastrawan dll. Dengan kemenangan-kemenangan yang diperoleh Aleksander jumlah kaum sipil yang datang ke Timur kian lama kian banyak [1].

Aleksander datang ke Timur bukan hanya untuk memperluas daerah kekuasaan, tetapi juga untuk mempersatukan orang Yunani dan Persia dalam satu negara besar. Ia angkat pembesar dan pembantunya bukan hanya dari orang Yunani tetapi juga dari orang Persia sendiri. Ia juga menganjurkan dan mendorong perkawinan campuran antara Yunani dan Persia. Ia sendiri kawin dengan Satira, putri dari Darius, Raja Persia yang kalah dan lari dari serangan-serangan Aleksander. Selanjutnya ia selenggarakan perkawinan dua-puluh empat dari jendral-jendralnya dan 10.000 prajurit dengan wanita-wanita Persia dalam perayaan yang berlangsung lima hari.[2] Ia dirikan kota-kota dan pemukiman-pemukiman yang dihuni bersama oleh orang-orang Yunani dan orang-orang Persia sendiri dan di tempat-tempat demikian bercampurlah kebudayaan Yunani dan kebudayaan Persia. Kebanyakan dari kota-kota itu diberi nama, Aleksander, dan yang termasyhur di antaranya adalah Aleksandria di Mesir yang sampai sekarang masih memakai namanya dalam bahasa Arab Al-Iskandariah.

Aleksander meninggal pada 323 sebelum tahun Masehi dan

1. Lihat bukunya : *The Heritage of Persia*, Toronto, The New American Library of Canada, 1966, hal. 156.
2. Lihat R. Ghrisman, *Iran*, Penguins Book, 1961, hal. 216.

kerajaan besar yang didirikannya itu pecah menjadi tiga, Kerajaan Masedonia di Eropa, Kerajaan Ptolemeus di Mesir dengan Alexandria sebagai ibukota dan Kerajaan selama di Persia dengan dua ibukota Seleusia di tepi sungai Tigris dan Antiok (Antaqia sekarang) di Suria. Niat dan usaha Aleksander untuk menyatukan Yunani dan Persia dijalankan terus dan timbullah pusat-pusat kebudayaan Yunani di Timur. Pusat-pusat Hellenisme yang terkenal adalah Alexandria di Mesir, Antiok di Suria, Harran dan Jundisyapur, suatu kota didekat Bagdad di Irak dan Baktra di Persia.

Sungguhpun Arab Jahiliyah sudah mempunyai hubungan dengan beberapa dari daerah itu, terutama Suria, tetapi kebudayaan Yunani yang ada di sana, sebagai kata Dr. Ali Sami Al-Nasysyar, tak ada pengaruhnya kepada mereka[1]. Kemudian datang Islam, demikian Dr. Kamal al-Yazji, mendorong umat mencari ilmu dan menambah pengetahuan dan kita bacalah Mu'awiyah, kalau sudah selesai dari tugas sehari-hari, meminta supaya dibacakan baginya beberapa pasal dari sejarah Persia. Tiada lama kemudian dirasakanlah perlunya dipelajari ilmu kedokteran untuk mengobati orang sakit, ilmu hitung untuk mengatur keuangan negara dan ilmu falak untuk menentukan waktu salat.[2]

Akhirnya dirasakan perlunya diketahui ilmu-ilmu lain, sehingga seluruh ilmu yang ada di zaman itu, di samping falsafat dipelajari oleh cendekiawan dan ulama Islam.

Pemasukan falsafat dan ilmu pengetahuan Yunani ke dalam Islam lebih banyak terjadi melalui Irak dengan ibu kotanya Bagdad dari pada tempat-tempat lain. Disanalah timbul gerakan penterjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab atas dorongan Khalifah Al-Mansur dan kemudian Khalifah Harun Al-Rasyid. Harun Al-Rasyid di masa muda dididik di Persia di bawah asuhan Yahya Al-Barmaki tersebut di atas. Pengaruh didikan Persia yang cinta ilmu dan falsafat banyak terdapat dalam dirinya. Usaha itu dilanjutkan dan digiatkan oleh putranya Khalifah Al-Ma'mun. Bait Al-Hikmah yang didirikannya, selain dari menjadi pusat gerakan penterjemahan, juga menjadi pusat pengembangan falsafat dan ilmu-ilmu yang ditinggalkan peradaban Yunani Klasik. Di samping buku-

1. Lihat karangannya : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1966. jil. V. hal. 70.
2. Lihat bukunya : معالم الفكر العربي, Beirut, Dar Al-'Ilm, 1966, hal. 61–62.

buku Yunani, buku-buku Persia dan India juga diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Kepala penterjemah di Bait Al-Hikmah adalah Hunain Ibn Ishaq Al-'Ibadi (809–877M) seorang Nasrani yang berasal dari Hirah. Ia pernah belajar di Jundisyapur dan juga di Yunania. Di Basrah ia belajar bahasa Arab dan kemudian menetap di Bagdad. Bait Al-Hikmah diletakkan Al-Ma'mun di bawah pimpinannya. Selain dari menterjemahkan buku-buku, Hunain juga mengajar dan melatih murid-murid untuk menjadi penterjemah, antara lain anaknya sendiri Ishaq Ibn Hunain dan keponakannya Hubaisy Ibn Al-Hasan. Di antara murid-muridnya, yang berjumlah kurang lebih sembilan puluh, yang kenamaan adalah 'Isa Ibn Yahya Ibn Ibrahim. Penterjemah-penterjemah besar lainnya adalah Tsabit Ibn Qurra (825-901), Qusta Ibn Luqa Al-Ba'labakki, Abu Bisyr Matta Ibn Yunus Al-Qunna'i (w. 940), Abu Zakaria Yahya Ibn 'Adi Al-Mantiqi dan Al-Hunain Ibrahim Ibn Al-Hasan Ibn Khursyid Al-Tabari Al-Natili (w. 990).

Hunain sendiri menterjemahkan dua puluh buku karangan Galinos. Di samping buku-buku Galinos diterjemahkan pula buku-buku Hippokrates, Ptolemeus, Euklid, Aristoteles dan pengarang-pengarang Yunani lainnya. Ilmu-ilmu yang dicakup gerakan penterjemahan itu adalah ilmu kedokteran, matematika, fisika, mekanika, botanika, optika, astronomi dll. di samping falsafat dan logika.

Dari India cendikiawan dan ulama Islam mengambil terutama astronomi dan matematika dengan angka-angka yang oleh orang Arab disebut angka India dan oleh orang di Eropa kemudian dikenal dengan nama angka Arab. Dari Persia orang Arab lebih banyak memperoleh sastra dan seni. Melalui bahasa Pahlawi, cerita كليلة ودمنة yang berasal dari Sankrit diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ibn Al-Muqaffa'.

Gerakan penterjemahan ini berlangsung selama seratus lima puluh tahun mulai dari tahun 750 sampai 900 M[1]. Berkembanglah

1. Mengenai gerakan penterjemahan ini lihat lebih lanjut De Lacy O'Leary D.D., *How Greek Science passed to the Arabs*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964, Bab XII, Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam?* (selanjutnya disebut *Legacy)* Oxford University Press, 1952, hal. 315 dst., *History of the Arabs*, (selanjutnya disebut *History)* hal. 306 dst, dan معالم الفكر العربي, hal. 57 dst.

ilmu pengetahuan dan falsafat di bawah pengaruh khalifah-khalifah Bani Abbas periode pertama antara lain ilmu hitung, ilmu ukur, al-jabar, ilmu falak, ilmu kedokteran, ilmu kimia, ilmu alam, ilmu-bumi, ilmu sejarah di samping bahasa dan sastra Arab.

Cendikiawan dan ulama Islam zaman silam bukan hanya menguasai ilmu dan falsafat yang mereka peroleh dari peradaban Yunani klasik itu, tetapi mereka perkembang dan tambahkan ke dalamnya hasil-hasil penyelidikan mereka sendiri dalam lapangan ilmu pengetahuan dan hasil-hasil pemikiran mereka dalam lapangan falsafat. Dengan demikian timbullah ilmuwan-ilmuwan dan filosof-filosof Islam di samping ulama-ulama dalam ilmu agama.

Dalam perkembangan ilmu dan falsafat ini, pengaruh terbesar yang diterima cendikiawan dan ulama Islam adalah dari Yunani. Kebudayaan Yunani, demikian Ahmad Amin, besar pengaruhnya bagi kaum Muslimin, terutama karena kontak Islam dengan kebudayaan itu bersamaan waktunya dengan penulisan ilmu-ilmu Islam dan masuklah ke dalamnya unsur-unsur kebudayaan Yunani, yang memberinya corak tertentu dan pengaruh besar dalam bentuk dan isi. Dalam bentuk, pengaruh logika Yunani besar sekali, ilmu-ilmu Islam diberi warna baru, ditempa menurut pola Yunani dan disusun sesuai dengan sistem Yunani . . . Pendek kata logika mempunyai pengaruh besar pada alam fikiran Islam di zaman Bani Abbas . . .[1]

Astronomi masuk ke dunia Islam melalui karya India *Sindhind* yang diterjemahkan oleh Muhammad Ibn Ibrahim Al-Fazari (w. 777 M). Ia adalah astronom Islam pertama yang membuat *astrolabe*, alat untuk mengukur tinggi bintang-bintang. Segeralah berkembang di Bagdad ilmu bintang dan observatorium didirikan bukan di Bagdad saja, tetapi juga di Damsyik, Cairo, beberapa kota di Andalusia dll. Kemudian diterjemahkan pula buku-buku Yunani seperti karangan Ptolemeus dan Archimedes. Terkenallah nama-nama astronom Islam seperti Ali Ibn Isa Al-Asturlabi (yang namanya mengandung arti pembuat astrolabe), Abu Al-Abbas Ahmad Al-Farghani, yang di Eropa dikenal dengan nama Alfraganus, Abu Abdillah Muhammad Ibn Jabir Al-Battani (w. 292 M), yang nama Eropanya adalah Albategnius, Abu Al-Raihan Muhammad Ibn Ahmad Al-Biruni (1973-1048 M), Umar Al-Khayyam (1048-1123 M) dan

1 ضحى الإسلام, jil. I, hal. 274/75.

Nasir Al-Din Al-Tusi (w. 1274 M).

Karangan Al-Farghani المدخل الى علم هيئة الأفلاك diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada tahun 1135 oleh Yohannes Hispalensis dan Gerard dari Kremona yang mempunyai pengaruhnya di Eropa selama tujuh ratus tahun. Al-Battani oleh Lalande, astronom Perancis kenamaan pada abad ke XVIII, dimasukkan dalam salah satu dari kedua puluh astronom yang termasyhur di dunia. Al-Battani mengadakan beberapa koreksi terhadap pendapat-pendapat Ptolomeus dan juga mengadakan perbaikan terhadap perhitungan orbit bulan dan beberapa planet lain. Bukunya yang terbesar tentang astronomi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikenal di Barat dengan nama *De Scientia Stellarum.* Kalender yang dibuat oleh Umar al-Khayyam التاريخ الجلالي, ternyata lebih tepat dari kalender yang dibuat Gregorius. Yang tersebut akhir ini membuat perbedaan satu hari dalam 330 tahun, sedang Umar al-Khayyam membuat perbedaan demikian dalam 5000 tahun[1]. Astronom-astronom Khalifah Al-Ma'mun mengadakan pengukuran besar bumi dan lingkarannya dan diketahuilah garis lintang dan garis bujurnya. Astrolabe yang dihasilkan astronom-astronom Islam dipakai pelaut-pelaut Eropa sampai abad ke XVII.

Dalam matematika, ilmu hitung dan angka-angka datang ke dunia Arab juga dari asal India melalui terjemahan-terjemahan yang dilakukan Al-Fazari. Nama yang termasyhur dalam matematika adalah Muhammad Ibn Musa Al-Khawarizmi (780-850). Ia lebih terkenal dalam matematika dari pada dalam astronomi. Ialah yang pertama mengarang buku tentang ilmu hitung dan aljabar, yang teks Arabnya telah hilang. Terjemahannya ke dalam bahasa Latin oleh Gerard dari Kremona dipakai sebagai buku pegangan utama di universitas-universitas Eropa sampai abad ke XVI M.[2] Istilah *algorism*

---

1. Lihat History, hal. 377.
2. Lebih lanjut lihat Gustave Lebon حضارة العرب terjemahan Adil Zu'aitar, Cairo, Isa, al-Babi al-Halabi, 1964, *History,* hal. 373–78, *Legacy* hal. 376–81, Jacques Risler, *La Civilisation Arabe* (selanjutnya disebut *Civilisation),* Paris, Payot, 1955, hal. 163–65, Abbas Mahmud Al-Aqqad, *The Arab's Impact on European Civilization,* Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, n.d., hal. 147–61, dan Rom Landau, *The Arab Heritage of Western Civilization,* (selanjutnya disebut *Arab Heritage),* New York, Arab Information Center, 1962 hal. 27–36 , dan Seyyed Hussein Nasr, *Science and Civilization in Islam,* (selanjutnya disebut *Science),* New York, New American Library, 1970. hal. 168–83.

atau *algorithm* dalam matematika diyakini berasal dari nama Al-Khawarizmi.[1] Menurut Risler, Al-Khawarizmi menulis buku pada tahun 825 M, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul *Algoritmi de numero indorum,* maka istilah algoritme mengandung arti sistim hitungan desimal.[2] Nama-nama lain yang terkenal dalam matematika adalah Al-Mahani yang memperkembang aljabar, Abu Sahl Al-Quhi yang mengarang *Tambahan Terhadap Buku Archimedes,* Umar Al-Khayyam dan Nasir Al-Din Al-Tusi yang telah disebut dalam bidang astronomi di atas. Di zaman itu astronomi dan matematika bersatu dalam satu cabang ilmu. Pemisahan antara keduanya terjadi kemudian. Di antara filosof-filosof Islam ada pula yang mempunyai nama dalam matematika seperti Al-Kindi yang menulis beberapa risalah dalam bidang ini dan Ibn Sina yang membuat teori matematika tentang musik.

Angka-angka yang dipakai sekarang dalam matematika banyak dikatakan berasal dari India dan pergi ke Eropa melalui Arab, maka disebut di Eropa angka Arab untuk membedakannya dari angka Romawi. Tetapi Baron Carra de Vaux mempertanyakan kebenaran teori ini. Kata *hindi* (هندي) yang dipakai cendikiawan Islam tidak mesti berarti India, dan boleh berarti *hindasi* (هندسي) yang mengandung arti mengukur dan menggambar, geometris atau matematis. Dalam astronomi terdapat bundaran yang disebut *hindi,* dan ini lebih tepat diterjemahkan menjadi bundaran matematis[3] dan bukan bundaran India. Selain dari itu angka nol dalam bahasa Inggris disebut *cipher* dan kata ini berasal dari kata *sifr* (صفر) yang berarti kosong. Angka nol di Arab dikenal pada tahun 873 M., sedang di India baru tiga tahun kemudian yaitu pada tahun 876 M[4]. Penemuan angka nol ini, demikian Risler, adalah salah satu penemuan terpenting dalam sejarah manusia.[5]

Dalam pada itu angka Arab datang ke Eropa dibawa oleh seorang Itali dari Afrika Utara pada tahun 1202 M[6]. Jelas bahwa angka Romawi sulit sekali untuk dapat dipakai dalam ilmu hitung dan

---

1. Lihat *Legacy,* hal. 381.
2. Lihat *Civilisation,* hal. 161.
3. Lihat *Legacy,* hal. 384/5.
4. Lihat *Arab Heritage,* hal. 28.
5. Lihat *Civilisation,* hal. 162.
6. Lihat *Ibid.,* hal. 161.

matematika, dan tidak mengherankan kalau Rom Landau mengatakan bahwa kemajuan ilmiah Barat tidak mungkin terjadi sekiranya ilmuwan-ilmuwan Barat tetap berpegang pada angka Romawi.[1]

Dalam ilmu kedokteran kemajuan yang diperoleh oleh ahli-ahli Islam bukan pula sedikit. Perhatian kepada bidang ini timbul ketika Khalifah Al-Mansur meminta bantuan Jirjis Bukhtisyu, seorang dokter yang kenamaan di Jundisyapur. Pengobatannya terhadap Khalifah berhasil dan ini menjadi sebab dipindahkannya pusat ilmu kedokteran dari Jundisyapur ke Bagdad. Buku-buku ilmu kedokteran diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, pada mulanya oleh Ibn Muqaffa', kemudian oleh Hunain Ibn Ishaq dan penterjemah-penterjemah di bawah pimpinannya.

Dokter pertama yang terkenal yalah Ali Ibn Rabban Al-Tabari yang pada tahun 850 M mengarang buku فردوس الحكمة buku Arab yang tertua dalam ilmu kedokteran. Buku ini, menurut Seyyed Hossein Nasr, mengandung 360 Bab yang memberi ringkasan berbagai cabang ilmu kedokteran, terutama mengenai patologi, farmokologi dan masalah diet[2].

Dokter dunia Islam yang terbesar adalah Abu Bakr Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi (865–925) yang di Eropa dikenal dengan nama Rhazes. Di Bagdad pada waktu itu telah ada rumah sakit dan ialah yang menjadi kepalanya. Karangannya berjumlah lebih dari seratus dan salah satu diantaranya bernama كتاب الطب المنصوري yang terdiri atas sepuluh jilid dan diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke XV dengan judul *Liber Al-Mansoris.* Karangannya yang termasyhur adalah الحاوي suatu ensiklopedia mengenai ilmu kedokteran yang terdiri atas duapuluhlima jilid, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan nama *Continens,* oleh Faraj Ben Salim, seorang dokter Yahudi. Ensiklopedia itu dicetak berkali-kaali dan pada tahun 1452 terbit edisi kelima di Venisia dan banyak dipakai di Eropa, bersama ensiklopedia Ibn Sina القانون في الطب antara abad ke XII dan abad ke XVII, diketika Rhazes dan Avicenna lebih dihargai di sana dari pada Hippokrates dan Galinos[3]

Al-Razi juga menulis buku tentang penyakit campak bernama

---

1. Lihat *Arab Heritage,* hal. 27.
2. Lihat *Science,* hal. 196.
3. Lihat *ibid.,* hal. 204. Lihat juga *Legacy,* hal. 324–325 dan *History,* hal. 365–367.

الجدري والحصبة, diterjemahkan bukan hanya ke dalam bahasa Latin, tetapi juga bahasa-bahasa Eropa lainnya, termasuk bahasa Inggris, dan dicetak sampai empat puluh kali antara tahun 1498 dan 1866.[1]

Abu Ali Al Husain Ibn Sina (980–1037 M) yang di Barat dikenal dengan nama Avicenna, dalam usia muda sekali telah kenamaan sebagai dokter dan berhasil dalam mengobati Sultan Nuh Ibn Mansur di Bukhara (976–997 M). Atas jasanya ini ia diperkenankan memakai perpustakaan Sultan yang berisi banyak buku-buku berharga. Ia banyak meninggalkan karangan, dan dalam ilmu kedokteran bukunya القانون في الطب pernah diterbitkan dalam teks Arabnya di Roma pada tahun 1593. Diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Gerard dari Kremona pada abad ke XII, ensiklopedia itu banyak dipakai di Eropa sehingga pada tiga puluh tahun terakhir dari abad ke XV ia dicetak enambelas kali dan diulangi lagi pencetakannya di abad ke XVI lebih dari dua puluh kali. Itu selain dari edisi bahagian-bahagian tertentu dan penafsiran dalam bahasa Latin dan Ibrani. Ensiklopedia itu tetap dicetak dan dipakai sampai pertengahan kedua dari abad ke XVII[2].

Seorang filosof lain yang juga mengarang ensiklopedia dalam ilmu kedokteran adalah Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd (1126–1198 M) yang nama Eropanya adalah Averroes. Bukunya الكليات في الطب juga diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan nama *Colliget* oleh Bonacosa pada tahun 1255 M dan dicetak beberapa kali.[3]

Selain dari yang disebut di atas masih ada dokter-dokter lain seperti Ali Ibn Ridwan (Latin Haly Rodoam) di Mesir yang menulis penafsiran-penafsiran tentang karya Galinos; Abu Al-Qasim Al-Zahrawi (Latin Albucasis) ahli bedah abad ke XI di Spanyol Islam. Ibn Zuhr (Avenzoor) yang keturunannya menghasilkan dokter wanita; Ibn Tufail juga dikenal bukan hanya sebagai filosof tetapi juga sebagai dokter yang mahir.[4]

Mengenai pengaruh ilmu kedokteran Islam ini ke Eropa Rom Landau bertanya apakah sekolah-sekolah kedokteran di Eropa akan

---

1. Lihat *Legacy,* hal. 325.
2. Lihat *ibid.,* hal. 329–330 dan *History* hal. 367–368.
3. Lihat *Legacy,* hal. 340.
4. Lihat lebih lanjut *Science,* Bab VII dan *Legacy,* Bab tentang Science and Medicine.

lahir kalau tidak karena dorongan dari ilmu Islam ini. Sekolah kedokteran yang dibuka di Paris (1110 M) Bologna (1113), Montpellier (1181), Padua (1222) dan Napoli (1224) semuanya banyak memakai kurikulum ilmu kedokteran Islam. Perintis ilmu kedokteran di Eropa antara lain adalah Roger Bacon, Michael Scott, Gerard dari Kremona, Adelard dari Bath dan Gerbert yang kemudian menjadi Paus Sylvester II[1].

Dalam peradaban Islam kelasik ilmu kimia (الكيمياء) kelihatannya mempunyai hubungan yang erat dengan ilmu kedokteran. Pembahasan mengenai ini dijumpai dalam tulisan-tulisan mengenai ilmu kedokteran[2]. Menurut Risler ahli-ahli kimia Islam menjumpai bermacam rupa obat-obatan[3].

Bapak ilmu kimia dalam Islam adalah Jabir Ibn Hayyan (721-815 M), yang dikenal di Eropa dengan nama Geber. Di antara karangan-karangannya dalam ilmu kimia adalah كتاب التجميع mengenai konsentrasi dan الزئبق الشرقي mengenai air raksa.

Ilmu kimia diwaktu itu berdasar pada teori Yunani bahwa semua metal pada dasarnya adalah satu, dan bahwa emas adalah metal yang termurni. Teori ini mendorong pada timbulnya eksperimen-eksperimen untuk mencari metal termurni itu. Sungguhpun tidak berhasil mencapai tujuan, eksperimen-eksperimen yang dilakukan Jabir membawa perbaikan pada metode penguapan, penyaringan, sublimasi (penguapan dan seterusnya pemadatan), pencairan, distilasi, dan kristalisasi. Ia menemui cara pembuatan perbagai macam bahan kimia seperti *cinnabar* dan *arsenius oxide*. Selanjutnya ia mengetahui cara memperoleh tawas, alkali, sendawa, amoniak dll. dalam bentuk murni[4].

Di samping Jabir, al-Razi, yang telah disebut di atas, juga merupakan ahli kimia yang kenamaan. Sebelum menjadi doktor ia banyak mengadakan pembahasan dalam ilmu kimia. Nama-nama lain yang dikenal dalam bidang kimia adalah al-Tughra'i yang hidup pada abad ke XII M. dan Abu Al-Qasim Al-Iraqi pada abad ke XIII M.

---

1. Lihat *Arab Heritage*, hal. 51.
2. Lihat حضارة العرب , hal. 477
3. *Civilisation*, hal. 328.
4. Lihat *Legacy*, hal. 328.

Menurut Lebon pengetahuan yang diperoleh ahli-ahli kimia Islam dari Yunani sedikit sehingga banyak dari apa yang dijumpai ilmu kimia di tangan Islam tidak dikenal oleh ilmu kimia Yunani sebelumnya[1]. Pengaruh ilmu kimia Islam di Barat, menurut Seyyed Hossein Nasr, dimulai dengan penterjemahan karangan-karangan ahli kimia Islam dari bahasa Arab ke bahasa Latin antara lain *Turba Philosophorium* karangan Usman Ibn Suwaid, dan *Sum of Perfection* karangan Jabir[2].

Ilmu optika yang membahas masalah penglihtan manusia, juga berkembang di tangan ulama-ulama Islam. Nama yang terbesar dalam bidang ilmu pengetahuan ini adalah Abu Ali Al-Hasan Ibn Al-Haysam, yang di Eropakan menjadi Alhazen. Ia lahir di Basrah kira-kira pada tahun 965 M, kemudian pindah ke Mesir dan wafat pada tahun 1039 M. Bukunya yang terpenting dalam bidang ini adalah كتاب المناظر yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan pernah diterbitkan pada tahun 1572 M.

Di dalam buku ini ia menentang teori Euklid dan Ptolemeus bahwa matalah yang mengirim cahaya ke benda dan oleh karena itu dapat dilihat. Sebaliknya ia berpendapat bahwa bendalah yang mengirim cahaya ke mata dan dari proses pengiriman itu timbullah gambaran dari benda tersebut dalam mata. Ia juga membahas masalah cahaya, warna, ilusi pandangan, refleksi, dll. Ia banyak mengadakan eksperimen dan eksperimennya hampir membawanya kepada penemuan kaca pembesar.

Selain dari كتاب المناظر ia juga meninggalkan buku المنتخب في علاج العين yang mengandung "beberapa pembahasan penting tentang pengobatan mata". Juga ia menulis buku kecil tentang cahaya, tentang pelangi, tentang lingkaran cahaya disekitar bulan, matahari dsb. Bukunya *On Twilight Phenomenon* yang teks Arabnya tak dijumpai lagi dan yang ada hanya terjemahan dalam bahasa Latin, menjelaskan bahwa tinggi atmosfer menurut perhitungan adalah kira-kira 15 kilometer. Abu Al-Haysam juga menulis komentar terhadap karangan-karangan Euklid dan Ptolemeus, tentang Fisika karangan Aristoteles, dsb[3].

---

1. Lihat حضارة العرب hal. 474.
2. Lebih lanjut lihat *Science*, hal. 283/4
3. Untuk keterangan-keterangan ini lihat *Legacy*, hal. 333–35, *History* hal. 628–29 dan *Arab Heritage*, hal. 61–63.

Pengaruhnya pada ilmu optika di Eropa tidak kecil. Hampir semua penulis Eropa abad pertengahan tentang ilmu optika, demikian Hitti, mendasarkan tulisan mereka pada Ibn Al-Haysam, diantaranya Roger Bacon, Leonardo da Vinci dan Johan Kepler [1] . Menurut Landau, kalau tidak karena petunjuk yang diberikan penemuan-penemuan Ibn Al-Haysam, Descartes tidak akan dapat menyusun hukum sinusnya [2] . Dalam pandangan Bigourdan, seorang astronom Barat, teori-teori optika Ibn Al-Haysam jauh lebih tinggi dari teori-teori Ptolemeus [3].

Geografi di tangan ulama-ulama Islam juga mengalami perkembangan baik. Orang Islam, demikian Risler, menetrapkan pengetahuan matematika mereka pada geografi sebagai halnya pada astronomi. Didorong oleh keyakinan bahwa bumi adalah bundar, mereka ukur garis bujur bumi dengan mengambil posisi matahari pada Palmire dan Sinjar disebelah utara sungai Eufrat. Perhitungan mereka menghasilkan limapuluh enam dan dua pertiga mil Arab, suatu hasil yang luar biasa, karena berbeda hanya delapan ratus tujuh puluh meter dari yang seharusnya [4].

Buku Ptolemeus *Geografi* diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada abad kesembilan Masehi. Buku inilah yang banyak dipakai ulama-ulama Islam sebagai dasar dalam memperkembang ilmu bumi di zaman kemajuan Islam. Al-Khawarizmi yang telah disebut namanya dalam matematika, menyusun bukunya صورة الأرض yang dilengkapi dengan peta tentang dunia Islam di zaman itu. Seorang ulama lain, Ibn Khurdadhbih mengarang المسالك والممالك pada abad kesembilan Masehi yang dipandang penting karena topografi historis yang terkandung di dalamnya.

Nama-nama besar dalam geografi antara lain adalah yang berikut : Ibn Wadih Al-Ya'qubi penulis buku كتاب البلدان yang mengandung penjelasan topografis dan ekonomis terperinci tentang negeri-negeri yang disebut di dalamnya. Abu Al-Hasan Al-Mas'udi dengan bukunya مروج الذهب ومعادن الجوهر yang berisikan selain sejarah dan geologi juga geografi. Al-Mas'udi hidup pada abad Kese-

1 Lihat *History*, hal. 629.
2 Lihat *Arab Heritage*, hal. 62.
3 Lihat *Civilisation*, hal. 167.
4 *Ibid.*, hal. 165.

puluh Masehi. Yang terbesar di antara ahli-ahli geografi Islam adalah Yaqut Ibn Abdillah Al-Hamawi yang hidup pada abad ketiga belas Masehi dan menulis buku معجم البلدان : Buku ini mengandung keterangan tentang tempat-tempat yang disusun secara alfabetis di samping sejarah, etnografi dan ilmu-pengetahuan alam. Ibn Hawqal mengembara sampai ke Spanyol Islam sebelum ia menulis bukunya المسالك والممالك . Al-Maqdisi setelah mengunjungi seluruh dunia Islam, kecuali Spanyol dan India, selama duapuluh tahun, mengarang أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. Al-Biruni, yang karena studinya tentang ukuran dan bentuk permukaan bumi, dikatakan adalah pendiri ilmu geodesi.

Orang-orang Islam juga menyeberangi lautan sampai ke Asia Tenggara dan Cina. Seorang pedagang bernama Sulaiman menulis sejarah perjalanannya ke daerah ini. Seorang lain yang melawat ke Timur adalah Ibn Batutah yang meninggalkan buku bernama رحلة ابن بطوطة dan di antara daerah-daerah yang dikunjunginya adalah pulau Sumatera pada abad keempat belas Masehi. Cerita Pelaut Sindbad dalam *Seribu Satu Malam* adalah juga hasil dari perjalanan-perjalanan serupa ini [1] .

Telah disinggung di atas bahwa Al-Mas'udi juga menulis tentang sejarah. Sejarah memang juga menarik perhatian ulama-ulama Islam. Ahli sejarah pertama yang dikenal dalam Islam adalah Muhammad Ibn Ishaq yang meninggal di Baghdad pada tahun 767 M. Ia menulis riwayat hidup Nabi Muhammad s.a.w. سيرة رسول الله yang aslinya telah tidak ditemui. Tetapi isinya disebut dan diberi komentar oleh Ibn Hisyam dalam bukunya سيرة النبي صلى الله عليه وسلم Pengarang sejarah ini meninggal di Cairo pada tahun 834 M.

Selain dari riwayat hidup Nabi Muhammad ulama-ulama Islam juga menulis tentang sejarah meluasnya daerah kekuasaan Islam ke luar Semenanjung Arabia; yang termasyhur di antaranya adalah Al-Waqidi Ibn 'Uqbah, Ibn Sa'd dan Al-Baladhuri dengan bukunya فتوح البلدان . Mereka hidup pada abad kedelapan dan kesembilan Masehi.

Ahli sejarah yang masyhur sebelum Al-Mas'udi adalah Ibn Wa-

1. Lebih lanjut lihat *History*, hal. 383–87, *Science* hal. 98–108 dan حضارة العرب hal. 465–71.

dih Al-Ya'qubi yang telah disebut namanya di atas. Ia meninggalkan buku bernama تاريخ . Kemudian datang Ibn Ja'far Muhammad Ibn Jarir Al-Tabari (838–923 M) dengan bukunya تاريخ الرسل والملوك . Sejarahnya dimulai dengan penciptaan alam sampai ke tahun 302 H atau 915 M. Bahan-bahan untuk bukunya itu ia peroleh dari buku-buku sejarah yang ditulis ahli sejarah Islam sebelumnya, dari informasi yang diperolehnya dalam perjalanannya ke berbagai negeri, dari guru-gurunya, dsb.

Al Mas'udi berlainan dengan ulama sejarah sebelumnya, tidak menulis sejarahnya secara kronologis, tetapi menurut klasifikasi dinasti, raja dan bangsa. Dari Baghdad ia mengelilingi dunia Arab, berkunjung ke Asia dan Zanzibar. Sejarah yang ditulisnya mencakup sejarah India, Persia, Romawi dan Yahudi.

Ahli sejarah yang terbesar dalam Islam adalah 'Abd Al-Rahman Ibn Khaldun (1332–1406) yang menulis sejarah dengan mempertalikan perkembangannya dengan keadaan geografis dan cuaca setempat serta kekuatan-kekuatan moral dan spiritual bangsa bersangkutan. Judul buku sejarah yang ditulisnya panjang – كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر. Tetapi yang tekenal bukanlah buku ini melainkan pendahuluannya yaitu المقدمة yang mengandung bukan hanya ilmu falsafat sejarah tetapi juga sosiologi[1]

Dalam ilmu-pengetahuan alam ulama-ulama menulis tentang ilmu hewan, ilmu tumbuh-tumbuhan, antropologi dan geologi. Mengenai ilmu hewan Al-Jahiz seorang pemuka Mu'tazilah yang hidup pada abad kesembilan Masehi menulis buku yang ia beri judul كتاب الحيوان yang banyak pengaruhnya pada perkembangan ilmu hewan selanjutnya. Ikhwan Al-Safa' juga membicarakan soal hewan dengan menulis karangan tentang "perselisihan antara manusia dan hewan". Seorang ulama lain yang namanya terkenal dalam ilmu hewan adalah Abu Yahya Al-Quzwini yang mengarang buku tentang "keajaiban penciptaan".

Nama yang termasyhur dalam geologi adalah Al-Biruni yang dalam kunjungannya ke India banyak mempelajari keadaan gunung dan lembah. Ibn Sina juga meninggalkan tulisan tentang ilmu ini.

Ulama yang menulis tentang ilmu tumbuh-tumbuhan antara

---

1. Lihat lebih lanjut *History*, hal. 387–392, *Civilisation*, hal. 91–93, حضارة العرب hal. 453–54 dan *Science*, hal. 230–241.

lain adalah Al Tamini, Al-Biruni dan Ibn Sina sendiri. Kemudian timbul di Spanyol Islam Abu 'Ubaid Al Bakri dan Ibn Hajjaj yang banyak perhatiannya pada ilmu tumbuh-tumbuhan. Ibn Al-'Awwam, juga di Spanyol Islam, menulis buku tentang pertanian. Ulama lain yang menulis tentang pertanian adalah Ibn Wahsyiah.[1]

Al-Jahiz, menurut Hitti, menulis dalam bukunya الحيوان tentang evolusi dan antropologi[2] . Tujuh abad sebelum Darwin membawa teorinya tentang evolusi, ulama-ulama Islam memang telah mengeluarkan pendapat bahwa penciptaan berlaku melalui evolusi. Berdasar atas ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa airlah yang menimbulkan kehidupan dan terutama ayat وجعلنا من الماء كل شئ حي [3] ulama-ulama Islam berpendapat bahwa kehidupan pertama terdapat dalam air dan kemudian dari sana berpindah ke daratan.

Ikhwan Al-Safa' dalam رسائل mereka menjelaskan bahwa alam mineral, alam tumbuh-tumbuhan, alam hewan dan alam manusia merupakan satu rentetan yang sambung-menyambung. Benda yang mempunyai derajat tertinggi dari alam mineral mempunyai hubungan langsung dengan tumbuhan yang mempunyai derajat terendah dari alam tumbuh-tumbuhan. Tumbuhan yang mempunyai derajat tertinggi mempunyai hubungan langsung pula dengan binatang berderajat terendah dari alam hewan. Dan selanjutnya hewan berderajat tertinggi mempunyai hubungan langsung pula dengan alam manusia[4].

Alam mineral terlebih dahulu ada, lama sebelum alam tumbuh-tumbuhan. Tumbuh-tumbuhan ada sebelum hewan, hewan laut sebelum hewan daratan; yang kurang sempurna sebelum yang sempurna, dan hewan ada berabad-abad sebelum manusia. Pada puncak alam hewan terdapat kera, yang banyak persamaannya dalam bentuk dan kelakuan dengan manusia[5].

Ibn Miskawaih juga mempunyai teori yang sama. Evolusi ter-

---

1. Lihat lebih lanjut, *Science*, hal. 109–125 dan حضارة العرب hal. 485–87.
2. *History*, hal. 382
3. S. 21-a.30. Kami jadikan dari air tiap yang hidup.
4. Lihat lebih lanjut Dr. M. Ghallab إخوان الصفاء , Cairo, Maqtabah Al-Saqafah, 1968, hal. 46–48.
5. Lihat M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963, Vol. I., hal. 303–4.

jadi dari alam mineral ke alam tumbuh-tumbuhan, selanjutnya ke alam hewan dan lebih lanjut lagi ke alam manusia. Transisi dari alam mineral ke alam tumbuh-tumbuhan terjadi melalui merjan, dari alam tumbuh-tumbuhan ke alam hewan melalui pohon korma dan dari alam hewan ke alam manusia melalui kera[1].

Demikianlah kedudukan akal yang tinggi dalam Al-Qur'an dan Hadis serta dorongan kuat untuk menuntut ilmu seperti terdapat dalam kedua sumber utama ajaran-ajaran Islam itu, bertemu pada abad kedelapan dan kesembilan Masehi, dengan peranan akal yang besar dan ilmu-pengetahuan yang berkembang maju dalam peradaban Yunani. Sebagai hasil dari pertemuan akal dalam agama dan akal dalam kebudayaan ini berkembanglah dalam Islam ilmu-pengetahuan dengan berbagai bidang dan cabangnya. Timbullah teori-teori dengan mendahului timbulnya teori-teori serupa di Barat. Karena telah banyak lupa akan peradaban Islam zaman lampau umat Islam abad keduapuluh tidak mengetahhui bahwa diantara teori-teori Barat itu ada yang telah didahului munculnya dalam Islam. Dan karena tidak mengetahui ini, umat Islam abad keduapuluh menganggap bahwa teori-teori Barat tersebut modern sekali. Karena teori-teori itu selanjutnya dirasakan bertentangan dengan Islam, dianggap pulalah bahwa itu bertentangan atau sekurang-kurangnya tidak sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.

Ulama-ulama Islam di zaman lampau, mempelajari alam sekitarnya bukan semata-mata karena jiwa ilmiah yang terdapat dalam diri mereka tetapi, sebagai kata Seyyed Hossein Nasr, "untuk menyatakan hikmat Pencipta dalam ciptaanNya" dan "untuk memperhatikan ayat-ayat Tuhan dalam alam" sesuai dengan ajaran Al-Qur'an. Alam ini bagi mereka "merupakan suatu kesatuan bidang kekuasaan yang di dalamnya hikmat Tuhan dapat dilihat di mana saja" [2]. Dengan lain kata ilmu-pengetahuan dan teori-teori yang ditimbulkan ulama-ulama Islam itu adalah atas dorongan ajaran agama dan untuk menyatakan ke Mahabesaran Allah s.w.t. Untuk inilah pada prinsipnya akal dipakai ulama Islam di zaman lampau, dan sebagai akibatnya berkembanglah ilmu-pengetahuan dalam Islam.

---

1. Lihat *ibid,* hal. 472.
2. *Science*, hal. 109–110.

Di atas telah disebut bahwa di antara buku-buku karangan ulama-ulama Islam zaman klasik bukan sedikit yang ditejemahkan ke dalam bahasa Latin dan bahasa-bahasa Eropa lainnya. Peradaban Islam zaman klasik mempunyai pengaruh pada timbulnya renaissance dan perkembangan peradaban Eropa selanjutnya.

Mengenai ini G. Lebon menulis

> Orang Arablah yang menyebabkan kita (orang Eropa) mempunyai peradaban. Merekalah yang telah menjadi guru kita selama enam abad[1].

Pengakuan yang serupa diberikan oleh Henry Treece .

> Dalam pada itu dapat disebut bahwa diketika orang Islam hanya sedikit belajar dari Barat, Eropa menghisap hampir seluruh kesenian dan ilmu-pengetahuan dari Suria, suatu hal yang amat perlu untuk meningkatkan orang abad pertengahan dari petani menjadi orang "modern" yang sadar akan keuntungan-keuntungan yang dapat diberikan hidup ini kepadanya[2].

Anthony Nutting mengatakan :

> Demikianlah hal-hal yang dicapai pada zaman kemajuan ilmu-pengetahuan Islam yang dimulai pada hari-hari pertama dari pemerintahan Bani Abbas, dan inilah yang memberikan inspirasi kepada timbulnya revolusi ilmiah di Eropa abad ketujuh belas[3].

J.C. Risler, setelah menjelaskan bahwa Islam sebagai agama tidak berpengaruh di Barat menulis :

> Sebaliknya ilmu-pengetahuan dan teknik Islam amat dalam mempengaruhi kebudayaan Barat[4]

Alfred Guillaume mengatakan :

> Sekiranya orang Arab bersifat ganas sebagai orang Mongol dalam menghancurkan api ilmu-pengetahuan . . . renaissance di Eropa mungkin akan terlambat timbulnya lebih dari satu abad[5].

Di samping pengakuan penulis-penulis Barat yang jujur terha-

---

1. حضارة العرب , hal. 579.
2. Lihat bukunya The *Crusades*, New York, The New American Library, 1964, hal. 226.
3. Lihat bukunya *The Arabs*, Toronto, The New American Library, 1965, hal. 130.
4. *Civilisation*, hal. 151.
5. *Legacy*, hal. 241.

dap pengaruh peradaban Islam zaman klasik kepada bangkitnya renaissance dan perkembangan peradaban Barat modern ada pula penulis-penulis Barat yang mengakui pengaruh pemakaian akal dalam Islam kepada berkembangnya kebebasan berfikir di Eropa dari belenggu agama. Rom Landau menyatakan :

> Dari orang Arablah Eropa belajar berfikir secara obyektif dan lurus, belajar berdada lapang dan berpandangan luas. Inilah dasar-dasar yang menjadi pembimbing bagi renaissance dan yang menimbulkan kemajuan dan peradaban Barat[1].

Sekianlah mengenai kedudukan akal yang tinggi dalam Islam yang membawa pada berkembangnya dengan pesat ilmu-pengetahuan di bawah naungan Islam zaman klasik, dan seterusnya pengaruh pemakaian akal dan peradaban Islam itu kepada kebebasan berfikir serta timbulnya renaissance di Eropa abad pertengahan dan selanjutnya pada perkembangan peradaban Eropa modern.

1. *Arab Heritage,* hal. 18

BAB VI

AKAL DAN WAHYU DALAM PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Sebagai diketahui Islam berkembang dalam sejarah bukan hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai kebudayaan. Islam betul lahir pada mulanya hanya sebagai agama di Mekkah, tetapi kemudian tumbuh di Medinah menjadi negara, selanjutnya membesar di Damsyik menjadi kekuatan politik internasional yang luas daerahnya dan akhirnya berkembang di Baghdad menjadi kebudayaan bahkan peradaban yang tidak kecil pengaruhnya, sebagai telah disebut di atas, pada peradaban Barat modern. Dalam perkembangan Islam dalam kedua aspeknya itu, akal memainkan peranan penting bukan dalam bidang kebudayaan saja, tetapi juga dalam bidang agama sendiri. Dalam membahas masalah-masalah keagamaan, ulama-ulama Islam tidak semata-mata berpegang pada wahyu, tetapi banyak pula bergantung pada pendapat akal. Peranan akal yang besar dalam pembahasan masalah-masalah keagamaan dijumpai bukan pula hanya dalam bidang falsafat[1], tetapi juga dalam bidang tawhid, bahkan juga dalam fikih dan tafsir sendiri.

1. Fikih

Memulai pembicaraan tentang peranan akal dalam bidang fikih atau hukum Islam, kata *faqiha* (فقه) sendiri mengandung makna faham dan mengerti. Untuk memahami dan mengerti sesuatu diperlukan pemikiran dan pemakaian akal. Dalam menjelaskan arti kata ini Ibn Mansur Al-Ansari, pengarang لسان العرب [2], membawa do'a Nabi Muhammad untuk Ibn Abbas sebagai berikut :

Tuhanku ajarilah ia agama dan buatlah ia mengerti tafsirnya.

1. Masalah keagamaan yang dibahas dalam falsafat Islam a.l. adalah penciptaan alam oleh Tuhan, masalah roh dan masalah hidup kedua di akhirat kelak.
2. Lihat jilid XVII, hal. 418.

Dalam komentarnya Al-Ansari mengatakan :

أَيْ فَهَّمَهُ تَأْوِيْلَهُ وَمَعْنَاهُ

Yaitu buatlah ia faham tafsiran dan artinya.

Dengan demikian fikih merupakan ilmu yang membahas pemahaman dan tafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, yang berkenaan dengan hukum, yakni ayat-ayat ahkam yang telah disebut dalam Bab III. Untuk pemahaman dan penafsiran itu diperlukan *al-ijtihad* (الاجتهاد). Ijtihad pada asalnya mengandung arti usaha keras dalam melaksanakan pekerjaan berat dan dalam istilah hukum berarti usaha keras dalam bentuk pemikiran akal untuk mengeluarkan ketentuan hukum agama dari sumber-sumbernya[1].

Ijtihad banyak dipakai dan kedudukannya penting dalam fikih. Fikih sesudah zaman Sahabat dan Tabi'in, karena banyaknya ijtihad dipakai di dalamnya, menurut Dr. M. Jusuf Musa, ditandai dengan ciri ijtihad dan perbedaan pendapat antara ulama-ulama fikih[2]. Dan begitu penting kedudukannya sehingga Ali Hasaballah membuat ijtihad menjadi sumber ketiga dari hukum Islam di samping Al-Qur'an dan Sunnah[3]. Ia bukan tidak mempunyai argumen kuat untuk ini. Argumen yang dimajukannya adalah hadis Mu'az Ibn Jabal[4]. Sebagai diketahui di dalam hadis itu Nabi Muhammad s.a.w. bertanya kepada Mu'az apa yang akan diperbuatnya di Yaman jika ia tidak menemui ketentuan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi diketika hendak memutuskan sesuatu perkara. Mu'az menjawab bahwa ia akan memakai ijtihadnya.

Di samping ijtihad dijumpai lagi dalam fikih istilah *al-ra'y* (الرأي) yang biasa diterjemahkan dengan pendapat atau opini. Di dalam Al-Misbah Al-Munir[5] (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير) dijelaskan :

---

1. Perbandingkan dengan uraian-uraian yang tercantum dalam S. Mahmasany فلسفة التشريع في الإسلام Beirut, Maktabah Al-Kasysyaf, 1946, hal. 153, A. Hasaballah أصول التشريع الإسلامي Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1964, hal. 65 dan M.A. Raziq تمهيد لتاريخ الفلسفة (selanjutnya disebut *Tamhid*) Cairo, 1959, hal. 138.
2. Lihat bukunya تاريخ الفقه الإسلامي Cairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1959 hal. 201.
3. Lihat أصول التشريع الإسلامي hal. 65.
4. *Ibid.*, hal. 11.
5. Sebagai dikutip dari *Tamhid*, hal. 136

اَلرَّأْيُ فِى اللُّغَةِ اَلْعَقْلُ وَالتَّدْبِيْرُ

Ra'yu pada asalnya berarti akal dan fikiran.

Al-ra'y di sini dihubungkan dengan akal dan berarti memikirkan dan merenungkan. *Al-ra'y* dalam istilah hukum boleh dikata sama artinya dengan yang di atas. Sebagai diberikan oleh Mustafa Abd Al-Raziq, ra'yu ialah bersandar dan bergantung semata pada pendapat akal dalam penentuan hukum syariat[1]. Dikala ketiadaan *nas* hukum – teks dalam Al-Qur'an dan Sunnah – inilah yang dipakai sebahagian ulama fikih untuk menentukan hukum. Seperti diketahui Imam Abu Hanifah, karena sedikitnya hadis yang diketahui di Irak, banyak memakai *al-ra'y* dalam pengambilan ketentuan-ketentuan hukumnya. Timbullah kemudian istilah *ahl al-ra'y* (أهل الرأي) yang dipertentangkan dengan *ahl al-hadis* (أهل الحديث), pemakai akal lawan pemegang hadis, dengan lain kata akal di sini dikontraskan dengan wahyu.

Ahl al-ra'y berpendapat bahwa Nabi sendiri memakai *al-ra'y* tanpa wahyu dalam menentukan hukum syariat. Demikian juga Sahabat diketika tidak menemukan hukum dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah[2]. Sebagai argumen dibawa kasus-kasus yang di dalamnya Nabi Muhammad s.a.w. menentukan hukum tanpa adanya wahyu yang turun seperti baiknya seorang anak menunaikan haji orang tuanya yang karena telah lanjut umur tak sanggup lagi melaksanakan ibadat itu, bolehnya orang yang sedang berpuasa berciuman, baiknya orang ziarah ke kuburan, dsb. Di samping itu juga hadis-hadis a.l. :

أَنَا أَقْضِى بَيْنَكُمْ فِيْمَا لَمْ يَنْزِلْ فِيْهِ وَحْيٌ

Aku menentukan hukum tentang persoalan-persoalan kamu yang tidak ada wahyunya turun dengan berpegang pada pendapat[3].

Tentang pemakaian *al-ra'y* oleh Sahabat, untuk itu dibawa

---

1 Ibid., hal. 138
2 Lihat *Ibid.*
3 Lebih lanjut mengenai hal ini lihat *ibid*, hal. 139 dst

pula hadis-hadis, seperti hadis Mu'az tersebut di atas dan ucapan Nabi kepada Ibn Mas'ud

اِقْضِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ اِذَا وَجَدْتَهُمَا فَاِنْ لَمْ تَجِدْ فِيْهِمَا اجْتَهِدْ رَأْيَكَ.

Tentukanlah hukum dengan Al-Qur'an dan Al-Sunnah, jika ada di dalamnya, dan jika tidak ada pakailah pendapatmu.

Dan juga ucapan beliau kepada 'Uqbah dan 'Amir al-Juhani yang disuruh menentukan hukum antara dua orang yang bersengketa :

اِنْ اَصَبْتُمَا فَلَكُمَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَاِنْ اَخْطَأْتُمَا فَلَكُمَا حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ.[1]

Jika ketentuan hukum kamu benar kamu akan mendapat sepuluh pahala, dan jika salah satu pahala.[1]

Di samping *al-ijtihad* dan *al-ra'y* terdapat pula dalam fikih istilah *al-qias* (القياس). Qias mengandung arti mengukur sesuatu dengan ukuran tertentu dan sebagai diketahui dalam istilah fikih kata itu berarti menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan hukum sesuatu yang lain yang ada *nas* hukumnya atas dasar persamaan *illah* atau sebab. Untuk menentukan adanya persamaan itu diperlukan pemikiran. Sebagai umpama selalu disebut haramnya *khamar,* yaitu minuman keras yang dibuat dari anggur, atas *illah* memabukkan. Minuman keras lain yang dibuat umpamanya dari korma atau dari gandum, karena juga memabukkan, atas dasar qias atau analogi, hukumnya dalam fikih adalah pula haram. Haramnya minuman keras dari korma dan gandum yang tidak ada *nas* hukumnya, disamakan dengan haramnya khamar yang ada *nas* hukumnya dalam Al-Qur'an.[2]

---

1 Lebih lanjut lihat *ibid.*, hal. 143 dst.

2 Lihat اصول التشريع الاسلامي hal. 108.

Selanjutnya terdapat pula istilah *al-istihsan* (الاستحسان) yang mengandung arti memandang lebih baik dan dalam istilah fikih "meninggalkan qias jelas untuk mengambil qias tak jelas" atau "meninggalkan hukum umum untuk mengambil hukum kecuali", karena dipandang lebih baik.[1]

Jelas bahwa semua kata-kata tersebut di atas mengandung arti berfikir atau memakai akal dan oleh karena itu tidak mengherankan kalau Mustafa Abd Al-Raziq memandang bahwa keempat istilah *al-ijtihad, al-ra'y, al-qias* dan *al-istihsan* adalah kata-kata sinonim.[2]

Jadi sungguhpun sumber utama dari fikih atau hukum Islam adalah Al-Qur'an dan sumber kedua Sunnah, dalam menentukan hukum Islam banyak dipakai akal. Bahkan sebagai telah dilihat sumber ketiga adalah ijtihad. Tidak mengherankan kalau ada ulama fikih di zaman modern ini yang memasukkan pembahasan usul fikih dalam bidang falsafat. Syeikh Mustafa Abd Al-Raziq dari Al-Azhar memasukkannya dalam bukunya : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية yang telah dikutip di atas. Argumennya ialah karena dalam ilmu usul fikih banyak dipakai ilmu-ilmu yang erat hubungannya dengan ilmu mantik atau logika[3]. Dalam pendapatnya usul fikih banyak dipengaruhi oleh falsafat.[4]

Kemudian datang Dr. Subhi Mahmasani mengikuti jejak Syeikh Mustafa Abd Al-Raziq, dan karangannya yang membahas usul fikih diberinya judul : فلسفة التشريع في الاسلام yang ia beri terjemahan Inggris : *The Rhilosophy of Judisprudence in Islam* yang juga telah dikutip di atas.

Jelas kiranya bahwa dalam bidang fikih sendiri, akal di samping wahyu memainkan peranan penting dalam perkembangan hukum Islam.

2. Ilmu Tawhid atau Teologi

Kalau dalam ilmu fikih baru peranan akal dalam hukum Islam yang dipermasalahkan, dalam ilmu tawhid atau ilmu kalam perma-

---

1. Lihat علم اصول الفقه hal. 89.
2. *Tamhid,* hal. 138
3. Penulis-penulis Barat ada juga yang berpendapat demikian, a.l. A.J. Arberry, *Reason and Revelation*, hal. 17 dan Dr. D.C. Mulder, *Openbaring en Rede*, hal. 18.
4. *Tamhid,* hal. 75/6

salahannya meningkat menjadi masalah akal dan wahyu. Polemik penting mengenai hal ini terjadi antara aliran-aliran teologi Islam, terutama antara Mu'tazilah di satu fihak dan Asy'ariah dan Maturidiah di fihak lain. Yang dipermasalahkan adalah kesanggupan akal dan fungsi wahyu terhadap dua persoalan pokok dalam agama, yaitu adanya Tuhan serta kebaikan dan kejahatan. Pertanyaan yang dimajukan adalah sebagai berikut :

1. Dapatkah akal mengetahui adanya Tuhan ?
2. Kalau ya, dapatkah akal mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan ?
3. Dapatkah akal mengetahui apa yang baik dan apa yang jahat ?
4. Kalau ya, dapatkah akal mengetahui bahwa wajib bagi manusia berbuat baik dan wajib baginya menjauhi perbuatan jahat ?

Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa ke-empat masalah tersebut dapat diketahui akal. Bagi kaum Mu'tazilah, demikian Al-Syahrastani, semua pengetahuan dapat diperoleh melalui akal dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu wajib. Baik dan buruk adalah sifat esensil bagi kebaikan dan kejahatan.[1] Kebaikan dan kejahatan wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat.[2]

Kalau kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa ke-empat masalah tersebut dapat diketahui oleh akal, golongan Asy'ariah mengatakan bahwa akal dapat mengetahui hanya satu dari ke-empat masalah itu, yaitu adanya Tuhan. Menurut penjelasan Al-Asy'ari sendiri, semua kewajiban dapat diketahui hanya melalui wahyu. Akal tak dapat menentukan sesuatu menjadi wajib dan dengan demikian tak dapat mengetahui bahwa mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat adalah wajib.[3] Selanjutnya ia mengatakan bahwa akal dapat mengetahui adanya Tuhan, tetapi mengetahui tentang

---

1. الملل والنحل، Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1967, jil. I, hal. 42.
2. *Ibid.*, I/45
3. *Ibid*, I/101

kewajiban terhadap Tuhan diperoleh hanya melalui wahyu.[1]

Jelas bahwa antara Mu'tazilah dan Asy'ariah terdapat perbedaan besar mengenai kesanggupan akal manusia. Kalau bagi aliran pertama daya fikir manusia adalah kuat, bagi aliran kedua akal adalah lemah.

Kaum Maturidiah Samarkand memberi jawaban yang lain terhadap ke-empat pertanyaan di atas. Bagi mereka hanya satu, yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat, yang tidak dapat diketahui oleh akal. Ketiga masalah lainnya adalah dalam jangkauan akal. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan, wajibnya manusia berterima kasih kepada Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.[2]

Kaum Maturidiah Bukhara tidak sefaham dengan Samarkand dalam hal ini. Bagi Bukhara hanya pengetahuan-pengetahuan yang dapat diperoleh akal. Adapun kewajiban-kewajiban, itu wahyulah yang menentukannya. Jadi yang dapat diketahui akal hanya dua dari ke-empat masalah di atas, yaitu adanya Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.[3]

Jika diadakan perbandingan antara ke-empat golongan ini akan dijumpai bahwa dua aliran memberi daya kuat kepada akal, aliran Mu'tazilah dan aliran Maturidiah Samarkand dan dua aliran memandang akal manusia lemah, aliran Maturidiah Bukhara dan aliran Asy'ariah. Dan jika diperinci lebih lanjut lagi Mu'tazilah memberi angka 4 kepada akal, Maturidiah Samarkand memberi angka 3, Maturidiah Bukhara memberi angka 2 dan Asy'ariah memberi angka 1. Uraian di atas menunjukkan bahwa akal mempunyai kedudukan terkuat dalam pendapat Mu'tazilah dan terlemah dalam pendapat Asy'ariah.

Kalau demikian peranan akal dalam soal keagamaan, timbul pertanyaan: apa jadinya fungsi wahyu ? Pertanyaan ini terutama dihadapkan kepada golongan Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand yang memberikan daya kuat kepada akal manusia.

Akal dalam pendapat Mu'tazilah dapat mengetahui hanya ga-

---

1 *Ibid.*
2 Lihat Dr. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta, Yayasan Penerbitn UI, tt, hal. 83–85.
3 Lihat *Ibid*, hal. 85–87.

ris-garis besar dari ke-empat masalah di atas. Akal, kata Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar, seorang pemuka Mu'tazilah dapat mengetahui kewajiban-kewajiban secara umum, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti, maupun mengenai hidup manusia di dunia sekarang.[1] Wahyu datang untuk menjelaskan perincian dari garis-garis besar itu. Umpamanya akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui cara dan perinciannya. Wahyulah yang menjelaskan cara dan perincian kewajiban tersebut yaitu dalam bentuk salat lima kali sehari, zakat sekali setahun, puasa sebulan setahun dan haji sekali seumur hidup.

Selanjutnya tidak semua kebaikan dan kejahatan dapat diketahui akal. Akal, kata Ibn Abi Hasyim, seorang tokoh Mu'tazilah lain, mengetahui kewajiban menjauhi perbuatan-perbuatan yang membawa kemudaratan, tetapi ada perbuatan-perbuatan yang tak dapat diketahui akal apakah membawa kebaikan atau kejahatan. Dalam hal demikian wahyulah yang menentukan buruk atau baiknya perbuatan bersangkutan.[2] Umpamanya akal mengatakan bahwa memotong binatang adalah perbuatan tidak baik. Tetapi wahyu turun menjelaskan bahwa menyembelih binatang untuk keperluan-keperluan tertentu, seperti memperingati peristiwa keagamaan bersejarah, memperkuat tali persahabatan dengan tetangga dan menunjukkan rasa kasih sayang kepada fakir miskin, adalah baik.

Sejalan dengan pendapat ini kaum Mu'tazilah mengadakan perbedaan antara *qaba'ih 'aqliyah* (قبائح عقلية) serta *manakir 'aqliyah* (مناكير عقلية) perbuatan-perbuatan yang tidak baik menurut pendapat akal dan *qaba'ih syar'iyah* (قبائح شرعية) serta *manakir syar'iyah* (مناكير شرعية), perbuatan-perbuatan yang tidak baik menurut wahyu. Juga mereka perbedakan antara *wajibat 'aqliyah* (واجبات عقلية) serta *taklif 'aqli* (تكليف عقلى) kewajiban yang ditentukan akal, dan *wajibat syar'iyah* (واجبات شرعية) serta *taklif sam'i* (تكليف سمعى) kewajiban yang ditentukan wahyu.[3]

---

1. المجموع في المحيط بالتكليف Beirut, Institut des Lettres Orientales, 1965, hal. 22.
2. Lihat Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar, شرح الأصول الخمسة (selanjutnya disebut *Sejarah*) Cairo, Mektabah Wahbah, 1965, hal. 564.
3. Lihat *Teologi Islam*, hal. 93–95.

Wahyu turun, di samping untuk hal-hal di atas, juga untuk memberi penjelasan tentang perincian hukuman dan upah yang akan diterima manusia di akhirat kelak. Al-Qadi 'Abd Al-Jabbar menegaskan bahwa akal tidak dapat mengetahui besar kecilnya pahala di surga dan hukuman di neraka nanti[1]. Menurut Al-Jubba'i wahyulah yang menjelaskan semua itu.[2]

Selanjutnya wahyu datang memperkuat apa yang telah diketahui akal. Rasul-rasul datang, kata Ibn Abi Hasyim, untuk memperkuat (تقرير) apa yang telah ditempatkan Tuhan dalam akal kita dan untuk menerangkan perincian apa yang telah diketahui akal.[3]

Jelas kiranya bahwa kaum Mu'tazilah, sungguhpun mereka memberi daya yang kuat kepada akal, tidak membelakangkan wahyu, tetapi tetap berpegang dan berhajat pada wahyu. Demikian pula kaum Maturidiah Samarkand. Adapun Maturidiah Bukhara dan Asy'ariah, bagi kedua aliran ini fungsi wahyu lebih banyak dari pada bagi kedua aliran di atas. Bagi mereka hanya wahyulah yang dapat menentukan wajibnya bagi manusia sebagai makhluk untuk berterima kasih kepada Pencipta, hanya wahyulah yang dapat menentukan perbuatan mana yang baik dan mana yang buruk dan hanya wahyulah yang dapat mewajibkan orang berbuat baik dan mewajibkannya menjauhi perbuatan jahat. Akal tidak mempunyai peranan dalam hal-hal ini. Bagi Asy'ariah bahkan akal tidak dapat mengetahui kebaikan dan kejahatan. Sekiranya tidak ada wahyu, manusia tidak akan dapat memperbedakan antara apa yang baik dan apa yang buruk. Dalam hubungan ini Al-Asy'ari menjelaskan bahwa berdusta adalah perbuatan jahat karena wahyu menentukan demikian; sekiranya wahyu mengatakan berdusta adalah perbuatan baik, maka itu mesti baik, dan jika berdusta diwajibkan Tuhan, maka ia mesti bersifat wajib.[4]

Pandangan berbeda-beda terhadap akal dan wahyu sebagai diuraikan di atas membawa perbedaan pula dalam pendapat-pendapat teologi dari masing-masing aliran itu.

---

1. *Syarh*, hal. 138/9
2. الملل والنحل , I/120.
3. *Syarh*, hal. 565
4. كتاب اللمع Cairo, 1955, hal. 177.

Akal melambangkan kekuatan manusia. Karena akalnyalah maka manusia mempunyai kesanggupan untuk menaklukkan kekuatan makhluk lain disekitarnya. Bertambah tinggi akal manusia bertambah tinggi kesanggupannya untuk mengalahkan kekuatan-kekuatan makhluk lain itu. Bertambah lemah kekuatan akal manusia bertambah rendah kesanggupannya menghadapi kekuatan-kekuatan lain tersebut. Sejalan dengan uraian ini, maka manusia dalam pandangan Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand merupakan manusia yang kuat sedang dalam pandangan Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara manusia merupakan manusia lemah. Diungkapkan dengan kata-kata lain, kalau dalam faham kedua aliran pertama manusia merupakan manusia dewasa dan dapat berdiri sendiri, dalam faham kedua aliran lainnya manusia merupakan anak yang belum dewasa dan masih banyak bergantung pada bimbingan orang lain.

Dalam perbandingan teologi memang dikenal bahwa Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand termasuk dalam aliran yang mengatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam menentukan kemauan dan perbuatannya *(qadariah-free will and free act)* sedang kedua lainnya termasuk dalam aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatannya *(jabariah-predestination)*.[1]

Kaum Mu'tazilah, dalam membela faham *qadariah* mereka, mempergunakan ayat-ayat Al-Qur'an, antara lain :

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

Siapa yang mau (percaya) percayalah dan siapa yang mau (tidak percaya) janganlah ia percaya.[2] *(s. 18-a-.29)*

Kaum Asy'ariah demikian juga membawa ayat-ayat Al-Qur'an untuk memperkuat argumen rasional mereka. Umpamanya ayat: والله خلقكم وماتعملون yang mereka artikan : Tuhan menciptakan kamu dan perbuatan kamu.[3] (s. 37-a.96)

Karena menganggap akal manusia mempunyai daya besar, diperbandingkan dengan anggapan Al-Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara, aliran teologi Mu'tazilah mengambil bentuk rasional yang

---

1. Lebih lanjut mengenai hal ini lihat *Teologi Islam*, hal. 97–111.
2. Lebih lanjut mengenai ayat-ayat yang mereka sebut lihat *Syarh*, hal. 357, dst.
3. Mu'tazilah mengartikannya : Tuhan menciptakan kamu dan apa yang kamu buat.

kerasionalannya lebih tinggi dari kerasionalan aliran-aliran lain. Dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an Mu'tazilah lebih banyak memakai penafsiran majazi atau metaforis dari pada penafsiran lafzi atau letterlek. Sebagai umpama dapat disebut ayat-ayat *tajsim* atau antropomorfis yang terdapat dalam Al-Qur'an. Wajah Tuhan ditafsirkan menjadi esensi Tuhan dan tangan Tuhan menjadi kekuasaan Tuhan. Asy'ariah sebaliknya lebih banyak berpegang kepada arti lafzi, yaitu wajah tetap berarti wajah dan tangan tetap berarti tangan, hanya wajah dan tangan Tuhan berbeda dari wajah dan tangan manusia.

Demikian juga terdapat perbedaan dalam pendapat-pendapat aliran-aliran itu tentang kekuasaan, kehendak, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan dan sifat-sifat Tuhan.[1]

Perlu ditegaskan bahwa semua aliran teologi ini dalam memperkuat pendapat mereka masing-masing, di samping membawa argumen-argumen rasional, juga membawa ayat-ayat Al-Qur'an. Argumen rasional tanpa ditopang oleh ayat-ayat Al-Qur'an dianggap belum cukup kuat. Demikian juga semua aliran itu, termasuk Mu'tazilah, dalam pemikiran teologis mereka, tidak menentang *nas* atau teks ayat. Semuanya tunduk kepada *nas* atau teks Al-Qur'an; hanya *nas* itu diberi interpretasi yang sesuai dengan pendapat akal. Perbedaannya hanyalah bahwa golongan Mu'tazilah memberikan interpretasi yang lebih liberal dari golongan Asy'ariah. Dengan kata lain, penafsiran Asy'ariah dekat kepada arti lafzi sedang penafsiran Mu'tazilah jauh dari arti lafzi. Tetapi, bagaimanapun semua aliran itu, termasuk Asy'ariah, mempergunakan akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

3. Falsafat

Kalau dalam ilmu fikih dan ilmu tawhid akal banyak dipakai dalam masalah-masalah keagamaan dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an, maka dalam falsafat, sesuai dengan pengertian falsafat sebagai pemikiran sedalam-dalamnya tentang wujud, akal lebih banyak dipakai dan akal dianggap lebih besar dayanya dari yang dianggap dalam ilmu tawhid apalagi ilmu fikih. Sebagai akibatnya

---

1. Lihat *Teologi Islam*, hal. 112–139.

pendapat-pendapat keagamaan filosof lebih liberal dari pada pendapat-pendapat keagamaan ulama tawhid atau teolog, sehingga timbul sikap salah-menyalahkan bahkan juga kafir-mengkafirkan di antara kedua golongan itu.

Filosof-filosof Islam berkeyakinan bahwa antara akal dan wahyu, antara falsafat dan agama tidak ada pertentangan. Keduanya sejalan dan serasi. Antara keduanya terdapat keharmonisan. Al-Kindilah filosof Islam pertama yang menjelaskan bahwa tiada pertentangan antara agama dan falsafat. Titik pertemuan antara keduanya terletak pada kebenaran *(al-haqq* — الحق). Falsafat dalam pengertian Al-Kindi adalah pembahasan tentang kebenaran, bukan untuk diketahui saja tapi juga untuk diamalkan. Agama juga datang untuk kebenaran. "Falsafat yang termulia dan tertinggi derajatnya adalah falsafat pertama, yaitu ilmu tentang Yang Maha Benar Pertama, yang menjadi sebab bagi tiap kebenaran", Yang Maha Benar Pertama adalah Tuhan Pencipta alam semesta. Dengan demikian antara agama dan falsafat ada persesuaian. Keduanya membahas kebenaran dan kebaikan dengan membawa argumen-argumen yang kuat. Agama dan falsafat membahas subyek yang sama dan memakai metode yang sama [1]. Perbedaannya hanyalah bahwa falsafat memperoleh kebenaran melalui akal sedang agama melalui wahyu. Selanjutnya argumen-argumen yang dibawa Al-Qur'an lebih meyakinkan daripada argumen-argumen yang dimajukan falsafat. Tetapi falsafat dan Al-Qur'an tidak bertentangan. Kebenaran yang diberitakan wahyu tidak berlawanan dengan kebenaran yang dibawa falsafat. Mempelajari falsafat dan berfalsafat tidaklah haram, karena teologi adalah bahagian dari falsafat dan umat Islam diwajibkan belajar tawhid. [2]

Al-Farabi, filosof yang datang sesudah Al-Kindi, juga berkeyakinan bahwa antara agama dan falsafat tidak ada pertentangan. Menurut pendapatnya kebenaran yang dibawa wahyu dan kebenaran yang dihasilkan falsafat hakekatnya satu, sungguhpun bentuknya berbeda. Al-Farabilah fillosof Islam yang pertama mengusahakan keharmonisan antara agama dan falsafat. Dasar yang dipakainya

1. Lihat Fuad Al-Alwani الكندي فيلسوف العرب , Cairo, t.t., hal. 279 dst.
2. Lihat Dr. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1978, hal. 15.

untuk itu dua, pertama pengadaan keharmonisan antara falsafat Aristoteles dan Plato sehingga ia sesuai dengan dasar-dasar Islam dan kedua, pemberian tafsiran rasional terhadap ajaran-ajaran Islam [1]. Dan pengharmonisan ini mungkin, karena di zaman Al-Farabi ada karangan-karangan yang oleh filosof-filosof Islam diyakini karya Aritoteles, seperti *Teologi Aristoteles* yang sebenarnya adalah bahagian dari Enneade Plotinus.

Penafsiran rasional atau *ta'wil*, sebagai kata Sa'id Zayid, dipakai Al-Farabi untuk meyakinkan orang-orang yang tidak percaya akan kebenaran ajaran-ajaran agama, yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w [2]. Dalam memberikan penjelasan rasional tentang adanya wahyu, Al-Farabi sebelum Ibn Sina telah membawa konsep komunikasi manusia dengan Akal Kesepuluh. "Tuhan menurunkan wahyu kepada Nabi melalui Akal Aktif. Apa yang dipancarkan Tuhan kepada Akal Aktif, diteruskan oleh Akal ini kepada akal pasif melalui akal perolehan untuk seterusnya dilanjutkan lagi kepada daya pengreka. Orang yang akal pasifnya menerima pancaran adalah filosof, ahli hikmat dan ahli fikir. Orang yang daya pengrekanya menerima pancaran adalah nabi yang membawa berita tentang masa depan" [3] . Dengan perkataan lain komunikasi filosof dengan Akal Kesepuluh terjadi melalui akal perolehan, sedang komunikasi nabi cukup dengan daya pengreka.

Dalam mengartikan ayat-ayat *tasybih* atau antropomorfis, Al-Farabi memakai *ta'wil*. Janganlah sangka, demikian ia menulis, bahwa pena (القلم) alat berbentuk materi, papan tulis (اللوح) alat berpermukaan datar, tulisan (الكتابة) huruf-huruf tertulis, tetapi pena adalah malaikat, demikian juga papan tulis, sedang tulisan adalah gambaran tentang hakekat [4]. Dengan jalan serupa inilah Al-Farabi mengadakan keharmonisan antara wahyu dan akal, antara agama dan falsafat.

Ibn Miskawaih, yang dikenal dalam Islam sebagai filosof akhlak, juga berkeyakinan bahwa antara akal dan wahyu tidak ada pertentangan. Ia berpendapat bahwa antara nabi dan filosof tak ada

1. Ibrahim Madkur, Al-Farabi, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 457.
2. الفارابي hal, 62.
3. Al-Farabi, آراء اهل المدينة الفاضلة, Cairo, 1906, hal. 86.
4. Lihat الفارابي hal. 101.

perbedaan besar dan bahwa hubungan antara keduanya erat. Nabi sampai kepada hakekat-hakekat karena pengaruh akal aktif atas daya imaginasinya. Hakekat-hakekat yang diperoleh Nabi itu pulalah yang sampai kepada filosof, tetapi melalui daya fikir dan bukan daya imaginasi. Filosof berusaha dari bawah dengan melampaui tingkat-tingkat indera luar, imaginasi dan akal, sedang Nabi memperolehnya sebagai rahmat yang turun dari Tuhan.

Karena kebenaran-kebenaran yang diperoleh Nabi dan filosof sama, maka filosof adalah orang yang cepat dapat mempercayai apa yang dibawa Nabi. Nabi membawa apa yang tak bisa ditolak oleh akal. Nabi dan wahyu diperlukan untuk mengetahui perbuatan-perbuatan yang akan membawa manusia kepada kebahagiaan. Falsafat tidak bisa mencakup semua lapisan masyarakat[1].

Ibnu Sina, sebagai telah disebut dalam Bab I, juga berpendapat bahwa Nabi dan filosof menerima kebenaran-kebenaran dari sumber yang sama yaitu Jibril, yang juga disebut Akal X atau Akal Aktif. Perbedaannya hanyalah hubungan Nabi dengan Jibril terjadi melalui akal materil, sedang filosof melalui akal perolehan. Filosof memperoleh akal perolehan melalui latihan berat, sedang Nabi memperoleh akal materil yang dayanya jauh lebih kuat dari akal perolehan, sungguhpun tingkatnya lebih rendah, sebagai anugerah Tuhan kepada orang pilihanNya. Pengetahuan yang diperoleh Nabi mengambil bentuk wahyu, berlainan dengan pengetahuan yang diperoleh filosof, tetapi antara keduanya tidak ada pertentangan.

Ibn Sina juga membagi masyarakat manusia ke dalam dua golongan besar, awam dan terpelajar *(khawas* – خواص). Kebenaran dibawa kepada kedua golongan itu dalam dua bentuk, bentuk falsafat kepada terpelajar dan bentuk wahyu kepada awam. Dalam pengharmonisan antara keduanya Ibn Sina juga memakai *ta'wil* [2].

Ibn Tufailah satu-satunya filosof Islam yang menulis buku khusus tentang keharmonisan antara akal dan wahyu, sungguhpun dalam bentuk kisah yang berjudul Hayy *Ibn Yaqzan* (حي بن يقظان) Hidup anak Sadar. Dalam kisah ini Hayy selagi masih bayi terdam-

1. Ibn Miskawaih dalam الفوز الأصغر sebagai dikutip dari M. Yusuf Musa, بين الدين والفلسفة. Cairo, Dar al-Ma'arif, 1968, hal. 69/70

2 Lihat بين الدين والفلسفة. hal. 71–2.

par disuatu pulau yang tak dihuni dari kepulauan Indonesia [1] dan mendapat asuhan dari seekor rusa yang kematian anak. Dengan disusukan rusa itu, Hayy dapat terus hidup, bertumbuh menjadi anak, remaja, pemuda dan dewasa. Dari pengalamannya mengenai alam sekitarnya ia memperoleh pengetahuan tentang tumbuh-tumbuhan, binatang dan benda-benda tak bernyawa. Akalnya berkembang dan selain mengetahui yang berbentuk materi melalui panca inderanya, ia melalui akalnya dapat pula menangkap hal-hal yang abstrak.

Observasinya tentang benda tak bernyawa, tumbuh-tumbuhan dan binatang membawanya kepada kesimpulan adanya roh dan pemikirannya tentang perobahan yang senantiasa terjadi di alam sekitarnya membawa ia kepada adanya Tuhan. Usahanya selanjutnya membuat ia dekat kepada Tuhan, dapat melihat Tuhan dan merasa bahagia jika berada dekat pada Tuhan. Kebahagiaan terletak pada keadaan melihat Tuhan terus-menerus [2] . *Hayy* selanjutnya senantiasa memusatkan perhatian dan pemikiran kepada Tuhan, sehingga ia selalu berada di alam gaib atau alam imateri.

Di salah satu pulau yang letaknya tidak jauh dari tempat Hayy terdapat masyarakat yang telah menerima agama yang di wahyukan. Di antara pemukanya terdapat Absal dan Salaman. Keduanya menganut agama samawi itu, tetapi Absal banyak tertarik pada pengertian-pengertian metaforis dan filosofis dari ajaran agama. Salaman sebaliknya lebih banyak berpegang pada arti-arti lahir dan jauh dari *ta'wil,* sejalan dengan sikap orang umumnya di pulau itu.

Absal mengasingkan diri dari masyarakat yang tertarik hanya kepada bentuk lahir dari agama itu dan dalam perjalanannya akhirnya sampai ke pulau kediaman Hayy Ibn Yaqzan. Keduanya bertemu dan akhirnya dapat berkomunikasi. Masing-masing menceritakan kisahnya dan Hayy dengan mudah dapat menerima keterangan Absal tentang wahyu yang menjelaskan Tuhan, surga, neraka, hari pembangkitan, perhitungan, timbangan dan jalan lurus. "Hayy Ibn

1. Teks Arabnya في جزيرة موجودة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء "disuatu pulau terpencil dari kepulauan India di bawah khatulistiwa", lihat Ahmad Amin ed: حي بن يقظان Cairo, Dar al-Ma'arif, 1966, hal. 60, menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah kepulauan Indonesia.
2. *Ibid.*, hal. 95.

Yaqzan faham atas semua itu dan tidak melihat ada perbedaan dengan apa yang dialaminya ketika ia berkomunikasi dengan alam imateri. Ia pun tahu bahwa orang yang membawa keterangan-keterangan itu adalah benar dalam keterangan dan ucapannya, seorang rasul dari Tuhan, dan iapun percaya padanya dan mengakui kerasulannya"[1].

Hayy juga menjelaskan pengalamannya dengan Tuhan kepada Absal dan keterangan-keterangan Hayy memperkuat keyakinan Absal tentang ajaran-ajaran agama yang diterimanya dan bertemulah akal dan wahyu (المعقول والمنقول).[2]

Hayy ingin menolong masyarakat pulau seberang melepaskan diri dari pemahaman dan pelaksanaan agama secara lahir dan bersama dengan Absal ia pergi kesana tetapi tak berhasil dalam usahanya menjelaskan hikmat-hikmat agama kepada mereka. "Penduduk pulau itu menjauhkan diri, merasa jemu mendengar uraiannya dan dalam hati mengutuknya, sungguhpun pada lahirnya mereka ramah untuk menghormatinya sebagai tamu[3]".

Akhirnya Hayy dan Absal kembali ke pulau mereka semula untuk mengabdi kepada Tuhan secara mendalam dan bukan secara lahir saja.

Dalam kisah ini, Ibn Tufail menjelaskan keharmonisan akal dan wahyu. Hayy dalam kisah ini melambangkan akal yang dapat berkomunikasi dengan alam imateri dan Absal melambangkan wahyu yang membawa hakekat. Hakekat yang ditemui falsafat sejalan dengan hakekat yang dibawa wahyu.

Ibn Rusyd, juga menegaskan bahwa antara agama dan falsafat tidak ada pertentangan. Kita umat Islam, demikian ia menjelaskan, mengetahui dengan pasti bahwa penelitian akal tidak menimbulkan hal-hal yang bertentangan dengan apa yang dibawa agama, karena kebenaran tidak berlawanan dengan kebenaran tetapi sesuai dan saling memperkuat. Dengan demikian jika penelitian akal menghasilkan pengetahuan tentang sesuatu, maka tidak boleh tidak terjadi yang berikut: atau sesuatu itu tidak disinggung oleh agama, atau dijelaskan di dalamnya. Kalau tidak disinggung maka tidak ada

1. *Ibid.*, hal. 111
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, hal. 120

persoalan; ia serupa dengan hukum yang tak disinggung dalam *nas*, dan oleh karenanya ulama fikih memakai *qias syar'i*. Kalau dijelaskan oleh *syari'ah*, maka tidak boleh tidak terjadi pula yang berikut: atau *nas*nya sesuai dengan penelitian akal atau bertentangan. Jika sesuai maka tak ada masalah. Jika bertentangan dengan teks, dipakai *ta'wil*. Dan arti *ta'wil* adalah meninggalkan arti lafzi untuk pergi ke arti majazi, dengan tidak melanggar kebiasaan Arab dalam pemberian arti majazi kepada *nas* atau teks tertulis, yang mengartikan sesuatu dengan serupanya, atau sebabnya, atau akibatnya, atau sesamanya, ataupun yang lain yang termasuk dalam kaedah pemakaian makna majazi. Kalau hal serupa ini banyak dilakukan oleh ulama fikih dalam masalah hukum, maka ahli falsafat lebih berhak untuk melakukan yang serupa pula[1].

Mengenai bolehnya diadakan *ta'wil* ia tegaskan bahwa ada *ijma'* atau konsensus umat Islam tentang tidak wajibnya semua teks wahyu diartikan secara lafzi, dan pula tidak wajibnya semua diberi arti majazi. Perbedaan pendapat hanyalah mengenai teks mana yang dipakai atau tidak dipakai *ta'wil* terhadapnya; golongan Asy'ari memakai *ta'wil* terhadap ayat antropomorfis, sedang golongan Hambali memberi arti lafzi kepadanya[2].

Menurut Ibn Rusyd dari semenjak semula telah terdapat pendapat dikalangan ulama Islam bahwa ayat-ayat mempunyai arti batin dan arti lahir[3]. Dan ini adalah karena manusia mempunyai natur dan kemampuan yang berbeda[4]. Arti batin tidak boleh disampaikan kepada orang-orang yang tak dapat memahaminya. Ali Ibn Abi Talib pernah berkata: "Sampaikanlah kepada orang apa yang dapat ditangkapnya. Apakah kamu ingin Tuhan dan Rasulnya dikatakan berdusta?". Di tiap zaman ada ulama yang berpendapat bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat hal-hal yang tidak kepada semua orang boleh diajarkan[5].

Manusia, menurut Ibn Rusyd, terbagi tiga, pertama, golongan awam yaitu orang banyak yang tak mengerti *ta'wil*, kedua, golong-

1. كتاب فصل المقال Leiden, Brill, 1959, hal. 13–14.
2. *Ibid.*, hal. 14.
3. *Ibid.*, hal. 16.
4. *Ibid.*, hal. 15:
5. *Ibid.*, hal. 16.

an pembantah yang suka menentang pendapat orang lain, dan ketiga, ahli fikir dan hikmat yang tahu *ta'wil. Ta'wil* tidak boleh disampaikan kepada kaum pembantah apalagi kepada kaum awam [1]. Oleh kaena itu *ta'wil* harus ditulis hanya dalam buku-buku yang khusus untuk ahli fikir dan hikmat, agar orang yang bukan ahlinya tidak dapat memahaminya [2].

Dalam menjawab pertanyaan, apakah boleh diadakan *ta'wil* terhadap ayat-ayat yang disepakati ulama secara *ijma'* tidak boleh di*ta'wil*kan, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa itu tak boleh, kalau konsensus ulama memang benar-benar ada secara pasti. Kalau konsensus hanya berupa dugaan (ظنى), *ta'wil* boleh diadakan. Tetapi ia berpendapat bahwa konsensus ulama tidak terjadi secara pasti dalam hal-hal yang bersifat pemikiran (النظريات). Konsensus demikian bisa terjadi hanya dalam hal-hal yang bersifat perbuatan (العمليات)[3].

Dengan konsep *ta'wil* dan pembahagian manusia menjadi awam dan *khawas* (terpelajar) lah Ibn Rusyd mengadakan harmoni antara wahyu dan akal, antara agama dan falsafat.

Jelas kiranya bahwa pertentangan yang dikatakan ada antara wahyu dan akal, agama dan falsafat, pada hakekatnya adalah pertentangan antara ulama-ulama mengenai pemahaman dan penafsiran *nas* atau teks wahyu. Sebahagian ulama memberikan penafsiran yang lebih atau yang kurang liberal dari penafsiran yang diberikan ulama lain. Pada umumnya penafsiran yang diberikan filosof lebih liberal dari yang diberikan teolog, dan penafsiran teolog lebih liberal pula dari penafsiran ulama fikih.

4. Al-Ghazali dan filosof-filosof.

Pertentangan Al-Ghazali dan filosof-filosof Islam sebenarnya adalah pertentangan penafsiran teolog dan penafsiran filosof. Penafsiran yang diberikan filosof-filosof Islam tentang beberapa soal keagamaan berbeda dengan yang diberikan Al-Ghazali, dalam arti penafsiran filosof lebih liberal dari penafsiran Al-Ghazali sebagai teolog yang menganut aliran Asy'ariah.

---

1. *Ibid.*, hal. 32.
2. *Ibid.*, hal. 27.
3. *Ibid.*, hal. 15

Sebagai diketahui Al-Ghazali mengkritik filosof-filosof dalam bukunya yang terkenal تهافت الفلاسفة dalam dua puluh masalah [1]. Tiga masalah di antara yang dua puluh itu membuat filosof, kata Al-Ghazali, menjadi kafir, pertama, tidak bermulanya *(qadim*-nya) alam, kedua, tidak tahunya Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam, dan ketiga, tidak adanya pembangkitan jasmani [2].

Al-Farabi dan Ibn Sina, dengan falsafat emanasi mereka, berpendapat bahwa alam ini diciptakan Tuhan semenjak azal dengan jalan emanasi atau pancaran. Semenjak azal Tuhan memancarkan dan yang dipancarkan itu harus telah mempunyai wujud semenjak azal pula. Sebagai dilihat dalam falsafat pancaran yang telah dijelaskan di atas, [3] Tuhan memancarkan akal-akal dan akal merupakan daya. Dalam arti modern bisa dikatakan bahwa Tuhan memancarkan energi semenjak azal. Dengan demikian energi bersifat azali atau *qadim* dalam arti wujudnya tidak mempunyai permulaan dalam zaman, tetapi sungguhpun demikian ia tetap adalah ciptaan Tuhan. Antara wujud energi dan wujud Tuhan tidak ada perbedaan waktu (تقدم زماني – *sequence in time)*, yang ada ialah perbedaan dalam urutan esensi(تقدم ذاتي – *sequence in essence)*. Tuhan lebih dahulu dari energi dalam urutan dan bukan dalam waktu.

Kalau selanjutnya diingat bahwa, menurut ilmu fisika modern, antara energi dan materi tidak bisa lagi ditarik garis pemisah yang tegas, energi berobah menjadi materi dan materi berobah menjadi energi, maka dapatlah difahami apa yang dimaksud filosof dengan alam *qadim*. Alam *qadim* berarti materinya yang berasal dari energi qadim sedang susunan materi itu menjadi alam ini adalah baharu.[4]

Kalau di antara filosof-filosof Islam ada yang berpendapat bahwa alam ini *qadim*, maka dikalangan *mutakallimin* atau teolog Islam ada yang membolehkan dianutnya faham demikian seperti Al-Mawla Al-Khayali dan Abd Al-Hakim Al-Sialkuti [5]. Ibn Taimiah

---

1 Lihat تهافت الفلاسفة ed. Dr. Sulaiman Dunia, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1966, hal. 86–87.
2 *Ibid.*, hal. 307–308.
3 *Supra*, hal. 3–4
4 Perbandingan dengan tulisan Dr. M.J.A.F. Syarif, الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي (selanjutnya disebut *Allah wa Al-Alam)*, Cairo, Dar Al-Ma'arif, hal. 29 dan 32.
5 Seperti dijelaskan oleh Dr. Sulaiman Dunia dalam تهافت الفلاسفة, hal. 308.

kelihatannya juga mempunyai faham yang serupa[1] Dalam memberi komentar terhadap hal ini, Dr. Sulaiman Dunia menulis : Sekiranya Al-Ghazali lanjut usianya sampai ke zaman Al-Khayali dan Ibn Taimiah, ia akan melihat bahwa ada orang yang meyakini *qidam*-nya alam atau sekurang-kurangnya ada orang yang membolehkan keyakinan yang demikian [2].

Mengenai masalah kedua, tidak tahunya Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam ini, kesimpulan demikian memang dapat ditarik dari falsafat emanasi Al-Farabi dan Ibn Sina. Tuhan dalam falsafat itu berfikir tentang dirinya dan dari pemikiran tentang dirinya inilah terjadi penciptaan melalui Akal Yang Sepuluh. Tuhan berada jauh dari proses penciptaan alam dan dengan demikian jauh dari perincian yang terjadi di alam. Akal Yang Sepuluh lebih dekat kepada alam dan lebih bisa mengetahui perincian yang terjadi di dalamnya[3].

Soal ketiga, tidak adanya pembangkitan jasmani dapat pula disimpulkan dari falsafat Al-Farabi dan Ibn Sina tentang jiwa manusia (النفس atau الروح). Akal, daya berfikir yang terdapat dalam jiwa manusia, adalah unsur terpenting dari manusia. Akallah yang memperbedakan manusia dari makhluk lain dan akallah sebenarnya hakekat atau esensi manusia. Kebahagiaan manusia yang sebenarnya bukanlah kesenangan jasmani, tetapi kebahagiaan rohani. Kesenangan jasmani, berlainan dengan kebahagiaan rohani, banyak di dunia dan dapat diperoleh sekarang juga. Kebahagiaan rohani sulit memperolehnya dihidup pertama ini, karena tubuh kasar yang bernafsu itu selalu menjadi penghalang. Untuk mencari kebahagiaan rohani itu, kaum filosof maupun kaum sufi, mengekang hawa nafsu dan menjauhi kesenangan jasmani yang ada di dunia ini. Mereka merindukan kebahagiaan rohani, filosof dengan komunikasi intelektual dengan Tuhan, dan sufi dengan melihat Tuhan melalui hatinurani. Baik filosof maupun sufi menggambarkan kebahagiaan di akhirat nanti sebagai kebahagiaan rohani dan bukan kesenangan jasmani. Kalau kebahagiaan jasmanilah yang menanti mereka di akhirat nanti, itu tidak menarik bagi mereka, karena kesenangan de-

1. *Ibid.*, hal. 307.
2. *Ibid.*, hal. 309.
3. Perbandingkan *Allah wa Al-Alam*, hal. 352 dan 356.

mikian dapat mereka peroleh di dunia ini, tetapi sungguhpun demikian, ini mereka tolak. Tubuh yang menjadi penghalang bagi tercapainya kebahagiaan rohani, setelah mati hancur. Tubuh sebenarnya telah memperoleh di dunia ini balasan yang harus diterimanya. Oleh karena itu ia tidak perlu dibangkitkan lagi. Adapun jiwa manusia keadaannya lain. Balasan yang akan diterimanya bukan di dunia ini, tetapi nanti di akhirat setelah lepas dari kungkungan badan.

Tetapi sungguhpun demikian, pendapat Al-Farabi mengenai kekekalan jiwa manusia untuk menghadapi hidup kedua nanti tidak jelas. Terkadang ia mengatakan jiwa kekal, terkadang ia berpendapat bahwa jiwa yang jahat akan hancur dengan hancurnya tubuh manusia. Ibn Sina sebaliknya tegas pendapatnya bahwa jiwa manusia kekal dan jiwalah yang akan memperoleh balasan di akhirat kelak dan bukan tubuh manusia [1].

Untuk menentang kritik yang dimajukan Al-Ghazali sebagai dijelaskan di atas, Ibn Rusyd menulis buku تهافت التهافت .Di dalamnya ia jelaskan bahwa penciptaan bukanlah dari tiada tetapi dari yang ada. Dalam falsafat memang diyakini bahwa penciptaan dari tiada *(creatio ex nihilo* atau الإيجاد من العدم) adalah suatu hal yang mustahil dan tak bisa terjadi. Di alam ini tidak ada dijumpai sesuatu terjadi dari yang tidak ada; yang dijumpai adalah sesuatu berobah menjadi sesuatu lain. Biji umpamanya berobah menjadi anak pohon, anak pohon menjadi pohon, pohon dipotong menjadi papan, papan disambung-sambung menjadi meja, meja usang menjadi bahan bakar, bahan bakar dibakar menjadi abu dan abu menjadi tanah. Anak pohon tidak ada begitu saja, demikian pula pohon dan semua yang lainnya. Kata Ibn Rusyd "tiada" (العدم) tidak bisa berobah menjadi "ada" (الوجود). Yang terjadi ialah "ada" berobah menjadi "ada" yang berbentuk lain. Untuk memperkuat pendapat ini Ibn Rusyd membawa ayat:[2]

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ - ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ

1. Lihat *ibid.*, hal. 212 dan 220.
2. تهافت الفلاسفة ed., Dr. Sulaiman Dunia, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1964 hal. 362.

مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون ١٢-١٤)

Kami ciptakan manusia dari intisari tanah, kemudian Kami jadikan ia benih yang disimpan di dalam tempat kokoh. Kemudian Kami jadikan benih segumpal darah, segumpal darah Kami jadikan segumpal daging, segumpal daging Kami jadikan tulang, tulang Kami balut dengan daging dan kemudian ia Kami jadikan makhluk lain. Mahasuci Allah, Pencipta terbaik. (S 23 - a. 12 - 14).

Ayat-ayat dalam Al-Qur'an, seperti ayat di atas, dengan jelas menyebut penciptaan Tuhan bukan dari "tiada" tetapi dari "ada". Sejalan dengan ini maka alam dalam pendapat kaum filosof bukan diciptakan dari "tiada" tetapi dari "ada". Ayat-ayat Al-Qur'an, demikian dijelaskan oleh Ibn Rusyd, juga menunjukkan bahwa langit dan bumi dijadikan dari "ada". Sebagai contoh ia bawa ayat-ayat berikut :

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (الأنبياء ٣٠)

Tidakkah orang-orang yang tidak percaya melihat bahwa langit dan bumi pada mulanya bersatu dan kemudian Kami pisahkan. Kami jadikan segala yang hidup dari air. (S. 21-a-30).

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (هود ٧)

Dan Ialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari dan takhta Nya (pada waktu itu) berada di atas air, agar Ia uji siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. (S. 11-a. 7).

ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ (فصلت ١١)

Kemudian Iapun naik kelangit sewaktu ia masih merupakan uap. (S. 41-a.11).

Ayat-ayat ini memang menjelaskan bahwa sebelum bumi dan langit ada telah ada sesuatu yang lain, yaitu air dan uap. Ayat terakhir bahkan mengatakan bahwa langit, sewaktu Tuhan naik ke sana baru merupakan uap. "Andaikata diterima pendapat orang yang mengatakan bahwa langit diciptakan dari "tiada", demikian Ibn Rusyd, mereka tak bisa membuktikan bahwa langit adalah ciptaan pertama dari "tiada" [1]. Ayat di atas memang menjelaskan bahwa langit dijadikan dari uap bukan dari "tiada".

Antara kaum teolog dan kaum filosof memang terdapat perbedaan tentang arti menciptakan (الإحداث). Bagi fihak pertama kata itu berarti menciptakan dari "tiada", sedang bagi fihak kedua, menciptakan dari "ada" secara terus-menerus. *Qadim*, kata Ibn Rusyd, berarti sesuatu yang dalam kejadian terus-menerus, tanpa permulaan bagi kejadiannya dan tanpa akhir [2]. Yang dimaksud Ibn Rusyd adalah materi *qadim* dan bentuk baharu. Materi yang *qadim* berobah dari satu bentuk ke bentuk lain[3]. Bagi kaum teolog sebaliknya *qadim* berarti sesuatu yang berwujud tanpa sebab [4]. Jadi sungguhpun materi alam *qadim*, dan yang baharu adalah bentuknya materi yang *qadim* ini bagi kaum filosof bukan ada tanpa sebab, tetapi diciptakan oleh Tuhan semenjak azal.

Mengenai masalah kedua, Ibn Rusyd mengatakan bahwa pertentangan antara Al-Ghazali dengan kaum filosof timbul dari penyamaan pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan tentang kekhususan diperoleh manusia melalui panca indera. Pengetahuan tentang keumuman diperoleh melalui akal. [5] Maksudnya kelihatannya Tuhan bersifat imateri dan dengan demikian

1 *Ibid.*, Lihat juga فصل المقال hal. 20–21.
2. تهافت التهافت hal. 271.
3. *Ibid.*, 185 dst. Lihat juga komentar Dr. Sulaiman Dunia dalam تهافت الفلاسفة hal. 92, dst.
4. تهافت التهافت hal. 218.
5 *Ibid.*, hal. 700.

pada diri Nya tidak terdapat pancaindera untuk mengetahui kekhususan. Selanjutnya pengetahuan Tuhan bersifat qadim sedang pengetahuan manusia bersifat baharu. Pengetahuan Tuhan adalah sebab sedang pengetahuan manusia tentang kekhususan adalah akibat [1]. Kaum filosof pada hakekatnya, demikian Ibn Rusyd, tidak mengatakan bahwa pengetahuan Tuhan bersifat kekhususan (جزئي) maupun keumuman (كلي).[2]

Tentang masalah tidak adanya pembangkitan jasmani, Ibn Rusyd mengatakan bahwa filosof-filosof sebelumnya tidak menyebut-nyebut hal itu [3]. Pendapat Al-Farabi dan Ibn Sina mengenai hal ini memang kurang jelas. Ada tulisan mereka yang mengandung arti tidak adanya pembangkitan jasmani dan ada pula tulisan yang mengandung arti adanya pembangkitan demikian [4].

Semua agama, kata Ibn Rusyd, mengakui adanya hidup kedua di akhirat, sungguhpun ada perbedaan pendapat mengenai bentuknya [5]. Yang jelas, menurut Ibn Rusyd, ialah hidup di akhirat nanti berbeda dengan hidup di dunia sekarang, sesuai dengan hadis : "Di sana akan dijumpai apa yang tak pernah dilihat mata, tak pernah didengar telinga dan tak pernah terlintas di fikiran", dan ucapan Ibn Abbas : "Tidak akan dijumpai di akhirat hal-hal yang bersifat keduniaan kecuali nama saja". Hidup di akhirat, demikian Ibn Rusyd selanjutnya, adalah lain dan lebih tinggi dari hidup di dunia [6]. Sesuai dengan keterbetasan daya tangkap orang awam tentang hal-hal yang abstrak, Ibn Rusyd melihat bahwa kepada mereka soal hidup di akhirat lebih baik digambarkan dalam bentuk jasmani daripada bentuk rohani [7]. Dalam hal adanya pembangkitan jasmani, ia berpendapat bahwa yang akan ada nanti ialah badan yang serupa dengan yang ada di dunia dan bukan badan yang semula, karena yang sudah tidak ada tidak akan datang kembali [8]. Lebih lanjut ia melihat adanya pertentangan antara ucapan-ucapan Al-Ghazali sendiri. Di dalam buku تهافت الفلاسفة ia menulis bahwa tidak ada orang Islam yang berpendapat adanya pembangkitan rohani, tetapi di dalam buku lain ia menerangkan bahwa kaum sufi berpendapat bahwa yang akan ada nanti adalah pembangkitan rohani. Jadi tidak ada *ijma'* mengenai pembangkitan jasmani ini, dan oleh karena itu tidak bisa orang yang mengatakan adanya pembangkitan rohani dikafirkan[1].

---

1. *Ibid.*, hal. 711.
2 *Ibid.*, hal. 702/3.
3. *Ibid.*, hal. 864.
4. Lihat mengenai hal ini uraian Dr. Sulaiman Dunia dalam تهافت الفلاسفة
5. hal. 287, dst.
تهافت التهافت hal. 866.
6. *Ibid.*, hal. 870.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, hal. 871.

Jelas kiranya bahwa pertentangan antara Al-Ghazali dengan kaum filosof, termasuk Ibn Rusyd, adalah pertentangan interpretasi tentang dasar-dasar ajaran Islam dan bukan tentang dasar-dasar itu sendiri. Kedua fihak tetap mengakui Tuhan sebagai Pencipta dan alam ini diciptakan. Yang mereka permasalahkan ialah: apakah sejak azal Tuhan menciptakan alam sehingga dengan demikian alam menjadi *qadim* ataukah Tuhan menciptakan alam tidak semenjak azal, sehingga alam bersifat baharu ? Kedua fihak tetap mengakui Kemaha Tahuan Tuhan, dan yang mereka persoalkan ialah : apakah pengetahuan Tuhan tentang alam ini sama dengan pengetahuan manusia ? Dan akhirnya kedua belah fihak mengakui adanya hari perhitungan di akhirat, dan yang menjadi masalah bagi mereka ialah : apakah yang akan menghadapi perhitungan itu nanti tubuh dan roh ataukah roh manusia saja ?

5. Pemikir-pemikir pembaharuan dalam Islam.

Demikianlah kedudukan akal dalam pemikiran keagamaan Islam zaman klasik, sebagai terdapat di bidang ilmu fikih, di bidang ilmu tawhid dan di bidang falsafat. Sesudah zaman klasik yang berakhir secara resmi pada pertengahan abad ketigabelas, pemikiran dalam Islam tidak berkembang. Tetapi pada zaman modern sekarang yang dimulai pada permulaan abad ke-sembilan belas, pemikiran, atas dorongan rasionalisme yang datang dari dunia Barat, mulai timbul kembali. Pemimpin-pemimpin pembaharuan dalam Islam mulai lagi menonjolkan kedudukan akal yang tinggi dalam Al-Qur'an, dalam Hadis dan dalam sejarah pemikiran Islam.

Dalam bidang ilmu fikih atau hukum Islam, pintu ijtihad

---

1. *Ibid.*, hal. 873/4.

yang dianggap tertutup semenjak ratusan tahun sebelumnya, dinyatakan terbuka kemblai, mulanya secara samar-samar oleh Al-Tahtawi, kemudian secara tegas oleh Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida umpamanya di Mesir, oleh Ahmad Khan dan Amir Ali misalnya di India, dan ulama-ulama lain di negara-negara Islam lainnya. Fatwa-fatwa baru timbul yang pada mulanya dinggap bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi kemudian dapat diterima dan diamalkan.

Dalam bidang ilmu tawhid atau teologi, pemikiran-pemikiran Mu'tazilah dipelajari kembali dan penghargaan terhadap golongan ini, sesudah ratusan tahun dianggap kafir dan keluar dari Islam, timbul kembali. Pemikiran dan usaha-usaha mereka dalam membela Islam dari serangan-serangan orang-orang yang anti Islam di abad-abad pertama Hijri mulai dihargai dan dipuji. Muhammad Abduh di Mesir, Ahmad Khan dan Amir Ali di India membawa faham Mu'tazilah tentang kemampuan akal manusia. Muhammad Abduh malahan pernah dituduh menganut faham Mu'tazilah oleh dosen-dosennya di Al-Azhar, sehingga ia mengalami kesukaran dalam ujian untuk memperoleh ijazah 'Alamiah [1]. Ahmad Khan di India pernah dituduh mempunyai faham naturalisme materialistis, karena percaya pada hukum alam dan daya fikir manusia seperti yang diajarkan kaum Mu'tazilah [2]. Amir Ali dalam bukunya *The Spirit of Islam* menonjolkan rasionalisme kaum Mu'tazilah. Ahmad Amin dalam bukunya فجر الإسلام, memuji peranan Mu'tazilah dalam sejarah Islam[3]

Dalam bidang falsafat, Jamaluddin Al-Afghanilah kelihatannya yang pertama menaruh perhatian kepada falsafat Islam. Sewaktu Muhammad Abduh dan teman-temannya berkunjung kepada Al-Afghani buat pertama kali di tempat penginapannya di Cairo, soal falsafat inilah yang ditanyakannya kepada pemuda-pemuda Mesir itu. Sebagai dijelaskan oleh Muhammad Abduh kemudian dari Jamaluddinlah ia belajar ilmu kalam, mantik dan falsafat. Mata

---

1. Lihat S.M.R. Rida : تاريخ الأستاذ الإمام Cairo, 1931, jil. I, hal. 102. Pendapat-pendapat yang tersebut di dalamnya adalah pendapat-pendapat Mu'tazilah.
2. Lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Dr. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975, hal. 172–3.
3. Hal. 299–300.

pelajaran serupa ini tidak diajarkan di Al-Azhar di waktu itu [1]. Tetapi mulai dari pembukaan abad keduapuluh sekarang, ke dalam kurikulum Al-Azhar dan Perguruan-perguruan Tinggi Islam lainnya dimasukkan ilmu kalam, mantik dan falsafat Islam, yang di masa-masa sebelumnya dianggap haram mempelajarinya. Ke dalam kurikulum IAIN di tanah air kita ketiga mata pelajaran itu telah pula dimasukkan.

Kedudukan tinggi dari akal di zaman modern ini dapat dilihat dalam pemikiran Ahmad Khan. Bagi pemimpin pembaharuan dalam Islam di India ini hanya Al-Qur'an-lah yang bersifat absolut dan harus dipercayai. Semua lainnya bersifat relatif, boleh diterima, boleh ditolak. Tetapi di samping itu ia mempunyai kepercayaan kuat kepada akal dan hukum alam. Islam dalam pendapatnya adalah agama yang sesuai dengan akal dan hukum alam. Oleh karena itu pendapat-pendapat yang bertentangan dengan akal dan hukum alam timbul karena salah pemahaman ataupun salah interpretasi tentang ayat-ayat Al-Qur'an. Islam adalah agama yang sesuai dengan kemajuan yang dihasilkan ilmu-pengetahuan dan teknologi modern. Pendapat-pendapatnya, demikian W.C. Smith, mempunyai persamaan dengan pendapat-pendapat kaum Mu'tazilah [2]

Seorang ulama lain yang juga memberi kedudukan tinggi kepada akal adalah Al-Syaikh Muhammad Abduh dari Mesir. Kedudukan akal dalam diri seseorang, menurut pendapatnya, sama dengan kedudukan nabi bagi sesuatu umat.[3] Akal adalah sendi kehidupan dan dasar kelanjutan hidup manusia[4]. Akal merupakan salah satu kriteria pembedaan antara sesama manusia. Tidak ada perbedaan antara manusia, kata Muhammad Abduh, kecuali karena amal, akal dan pengetahuan dan tidak ada yang dapat mendekatkan manusia kepada Tuhan kecuali kesucian akal dari rasa ragu-ragu [5].

Di dalam رسالة التوحيد dijumpai pendapatnya mengenai kekuatan akal. Akal dapat mengetahui : a) Tuhan serta sifat-sifat kesempurnaan-Nya, b) kewajiban berterima kasih kepada Tuhan,

---

1. تاريخ الأستاذ الإمام jil. I, hal. 24–26.
2. *Modern Islam in India*, Lahore, Ashraf, 1963, hal. 12–15.
3. رسالة التوحيد Cairo, Al-Manar, 1366 H, hal. 127.
4. *Ibid.*, hal. 91.
5. *Ibid.*, hal. 156.

c) kebaikan serta kejahatan, dan d) kewajiban berbuat baik serta kewajiban menjauhi perbuatan jahat. Di samping semua itu akal dapat pula membuat hukum mengenai hal-hal di atas untuk diamalkan oleh manusia[1].

Jelas bahwa kekuatan akal seperti yang diyakini oleh Muhammad Abduh ini, sama dengan kekuatan akal seperti yang terdapat dalam faham Mu'tazilah; bahkan kelihatannya lebih tinggi lagi karena menurut M. Abduh akal dapat membuat hukum untuk dipatuhi manusia. Pendapat serupa ini tidak dijumpai dalam pemikiran Mu'tazilah.

Muhammad Abduh dalam tulisan-tulisannya memang memberi penghargaan tinggi kepada akal, terutama dalam bukunya حاشية على العقائد العضدية. Tidak mengherankan kalau Dr. Sulaiman Dunia berpendapat bahwa ia lebih tinggi memberi kekuatan kepada akal dari golongan Mu'tazilah dan bahwa jalan pemikirannya hampir sama dengan jalan pemikiran kaum filosof. Sikap Muhammad Abduh, dalam pendapatnya, adalah sikap yang terletak di antara kaum filosof dan kaum teolog. Dalam mengedisi cetakan ulangan dari komentar Muhammad Abduh tentang *Al'Aqa'id Al-'Adudiah*, Dr. Sulaiman Dunia memberinya judul ''Sheikh Muhammad Abduh Diantara Kaum Filosof dan kaum Teolog'.[2]

Bagi Muhammad Abduh Islam adalah agama yang rasional. Dalam Islamlah agama dan akal buat pertama kali mengikat tali persaudaraan[3]. Islam datang berbicara kepada akal manusia, bahkan Islamlah yang berteriak keras pada akal manusia hingga ia terkejut dan bangun dari tidurnya yang nyenyak[4]. Islam, sungguhpun datang dengan hal-hal yang sulit untuk dapat difahami, tidak mungkin membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal[5]. Jika ada teks ayat yang pada zahirnya kelihatan bertentangan dengan akal, akal wajib berkeyakinan bahwa bukanlah arti lahir yang dimaksud, dan selanjutnya akal boleh memilih antara memakai *ta'wil* atau menyerah diri kepada Tuhan. Di masa silam, demikian Muhammad Abduh,

1 *Ibid.*, hal. 72–3.
2 Lihat الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين, Cairo, Isa Al-Babi Al-Halabi, 1958, jil. I, hal. 61.
3 رسالة التوحيد hal. 7.
4 *Ibid.*, hal. 158.
5 *Ibid.*, hal. 8.

ada orang yang memilih jalan pertama dan ada pula yang memilih jalan kedua[1].

Demikian beberapa di antara pemimpin-pemimpin pembaharuan dalam Islam yang menimbulkan kembali cara pemikiran umat Islam di zaman klasik dan atas pengaruh mereka, akal di zaman modern ini mulai dipakai kembali dalam bidang keagamaan; mulailah dipisahkan antara faham-faham lama yang tidak sesuai dengan akal dan ilmu pengetahuan modern dan faham-faham lama yang sejalan dengan akal. Yang bertentangan mulai ditinggalkan sedikit demi sedikit. Akal juga mulai dipakai kembali untuk memberi interpretasi baru kepada ayat-ayat yang bersifat *zanni* artinya, interpretasi yang sesuai dengan ilmu-pengetahuan dan teknologi modern.

Di antara faham-faham lama yang telah mulai ditinggalkan adalah faham fatalisme atau faham kada dan kadar, bahwa segala yang terjadi telah ditentukan Tuhan semenjak azal. Manusia hanya menunggu suratan tangan yang telah ditentukan. Kini umat Islam menganut faham ikhtiar yang dekat dengan faham *qadariah* atau kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Faham statis lama telah banyak ditinggalkan dan sebagai gantinya timbul faham baru yang dekat dengan faham dinamika.

Faham lama bahwa Adam adalah manusia pertama telah pula mulai ditinggalkan dan telah mulai diterima teori antropologi bahwa Adam bukan manusia pertama. Faham lama ini mulai ditinggalkan karena tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang secara absolut mengatakan bahwa Adam adalah manusia pertama. Faham ini timbul hanya sebagai interpretasi ulama terhadap ayat Al-Qur'an mengenai Adam diangkat Tuhan menjadi khalifah di bumi .

Di antara ayat-ayat yang mulai diberi interpretasi baru adalah:

يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ (الزمر ٦)

1. **Lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Dr. Harun Nasution, Sekitar Masalah Modernisme atau Pembaharuan dalam Islam, *Studia Islamika*, IAIN-Jakarta, Tahun II, No. 5, 1977, hal. 3–13.**

Ia ciptakan kamu dalam perut ibumu, ciptaan demi ciptaan dalam tiga kegelapan. (S. 39-a.6)

Penafsir-penafsir lama menyebut bahwa yang dimaksud dengan tiga kegelapan adalah tulang belakang, rahim dan perut[1]. Kalau diteliti lebih lanjut sebenarnya tulang belakang dan perut merupakan satu lingkaran dan rahim satu lingkaran lain, sehingga penafsiran lama ini tidak sesuai dengan tiga kegelapan yang disebut ayat itu. Tetapi sekarang dengan adanya kemajuan yang dicapai dalam embriologi diketahui bahwa yang dimaksud dengan tiga kegelapan adalah dinding rahim, korion dan amnion.

Demikianlah ulama-ulama mulai membuat tafsiran baru tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang disesuaikan dengan penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu-pengetahuan dan teknologi.

1. Lihat umpamanya Al-Zamakhsyari : الكشاف , jil. II, hal. 293

PENUTUP

Dari uraian yang diberikan di atas dapatlah disimpulkan bahwa dalam ajaran Islam akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, tetapi juga dalam perkembangan ajaran-ajaran keagamaan Islam sendiri. Pemakaian akal dalam Islam diperintahkan oleh Al-Qur'an sendiri. Bukanlah tidak ada dasarnya kalau ada penulis-penulis, baik dikalangan Islam sendiri maupun dikalangan bukan Islam, yang berpendapat bahwa Islam adalah agama rasional. Ada pula penulis-penulis yang menyebut "rasionalisme[1]" Islam. Di samping itu ada pula yang memberi predikat rasionalis kepada pemikir-pemikir Islam. Leon Gauthier umpamanya memandang Ibn Rusyd sebagai seorang rasionalis mutlak *(een absolute rationalist)*[2]. Osman Amin menyebut Al-Afghani seorang Muslim tulen dan seorang rasionalis.[3]

Dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa pemakaian kata-kata rasional, rasionalisme dan rasionalis dalam Islam harus dilepaskan dari arti kata sebenarnya, yaitu percaya kepada rasio semata-mata dan tak mengindahkan wahyu, atau membuat akal lebih tinggi dari wahyu, sehingga wahyu dapat dibatalkan oleh akal. Dalam pemikiran Islam, sebagai telah dilihat dalam uraian yang diberikan di atas, baik di bidang falsafat dan ilmu kalam, apalagi di bidang ilmu-fikih, akal tidak pernah membatalkan wahyu. Akal tetap tunduk kepada teks wahyu. Teks wahyu tetap dianggap mutlak benar. Akal dipakai hanya untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang wahyu. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi.

Yang dipertentangkan dalam sejarah pemikiran Islam sebenarnya bukanlah akal dengan wahyu, baik oleh kaum Mu'tazilah mau-

1. Umpamanya Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosphy,* New York, Columbia University Press, 1970, membahas rasionalisme teologi Islam dalam Bab 7, hal. 228–235, dan S, Ameer Ali, menyebut rasionalisme aliran Mu'tazilah dalam *The Spirit of Islam,* London, Christophers, 1955, hal. 414.
2. Sebagai dikutip dalam : *Openbaring en Rede,* hal. 165.
3. Jamal Al-Din Al-Afghani dalam, *A History of Muslim Philosophy,* jil. II, hal. 1486.

pun oleh kaum filosof Islam. Yang dipertentangkan adalah penafsiran tertentu dari teks wahyu dengan penafsiran lain dari teks wahyu itu juga. Jadi yang bertentangan sebenarnya dalam Islam adalah pendapat akal ulama tertentu dengan pendapat akal ulama lain tentang penafsiran wahyu, dengan lain kata ijtihad ulama dengan ijtihad ulama lain.

Bahwa yang dipertentangkan dalam Islam bukanlah akal dengan wahyu, dan bahwa dalam Islam akal tidak lebih tinggi dari wahyu, itu kurang disadari, baik dikalangan umat Islam sendiri, maupun dikalangan penulis-penulis Barat. Di kalangan umat Islam masih terdapat rasa curiga dan takut terhadap pendapat-pendapat Mu'tazilah dan filosof-filosof Islam, karena dianggap mereka tidak mengindahkan wahyu, bahkan tidak percaya pada wahyu lagi.

Dikalangan penulis-penulis Barat Leon Gauthier, sebagai telah disinggung di atas, menganggap akal lebih tinggi dari wahyu dalam pendapat Ibn Rusyd. Itulah sebabnya maka ia sebut filosof ini rasionalis mutlak. Steiner menganggap kaum Mu'tazilah orang yang bebas berfikir, tak terikat pada agama [1]. Ia mengarang buku yang berjudul *Die Mu'taziliten oder di Freidenker im Islam.*

Tetapi tidak pula semua penulis Barat mempunyai penilaian yang sama dengan kedua penulis di atas. Berlainan dengan Leon Gauthhier, Max Horton berpendapat bahwa bagi Ibn Rusyd wahyu sebenarnya lebih tinggi dari akal [2]. Dan bertentangan dengan pendapat Steiner, W.M. Watt melihat bahwa kaum Mu'tazilah bukanlah orang yang bebas berfikir, tak terikat pada agama *(free thinkers)* tetapi adalah benar-benar orang Islam [3].

Perbedaan penilaian ini timbul dikalangan kita umat Islam karena kita kurang mempelajari pemikiran-pemikiran kaum Mu'tazilah dan kaum filosof dari sumber aslinya tetapi banyak berpegang pada buku-buku karangan dari luar golongan Mu'tazilah dan kaum filosof. Di antara karangan-karangan itu banyak yang bernada tidak setuju, bahkan ada yang menentang pendapat-pendapat kaum Mu'tazilah dan kaum filosof. Adapun perbedaan penilaian dikalangan penulis-penulis Barat, itu kelihatannya timbul karena dikalangan mereka terdapat keadaan kurang dapat menangkap pengertian sebenarnya dari wahyu dalam Islam dan pengertian *qat'iy al-wurud, qat'iy al-dalalah, zanniy al-wurud* dan *zanniy al-dalalah.* Kalau kelihatan penafsiran yang diberikan jauh dari arti lafzi teks wahyu, dengan penekanan pada arti metaforis, itu dianggap oleh sebahagian penulis-penulis Barat telah berarti menolak wahyu. Kelihatannya hal inilah yang membuat Dr. D.C.Mulder menilai kaum filosof tidak berhasil dalam menjelaskan secara meyakinkan tentang adanya keharmonisan antara konsep-konsep falsafat dan Al-Qur'an. "Al-Farabi dan filosof tidak bisa menegaskan kapan *ta'wil* bisa diadakan dan kapan tidak" [1].

Tetapi sementara itu perlu pula ditegaskan bahwa tidak semua pemikir dalam Islam zaman klasik menundukkan akal kepada wahyu. Ada satu dua yang berpendapat akal cukup kuat dan wahyu tidak diperlukan. Yang termasyhur diantaranya adalah Abu Al-Hasan Ahmad Ibn Yahya Ibn Ishaq Al-Rawandi yang hidup di abad kesepuluh Masehi. Ibn Al-Rawandi berpendapat bahwa akallah satu-satunya jalan untuk memperoleh pengetahuan. Akallah yang menentukan apa yang baik dan apa yang buruk. Akallah yang menjadi kriteria bagi segala-galanya. Akal pulalah yang menguji keperluan datangnya rasul. Ajaran-ajaran yang dibawa rasul, tak boleh tidak mesti sesuai dengan pendapat akal, atau tidak sesuai. Kalau sesuai maka datangnya rasul tak ada gunanya. Kalau tidak sesuai, maka kerasulan orang yang membawa ajaran itu tidak benar. Rasul-rasul dalam pendapat Ibn Al Rawandi adalah ahli-ahli sihir [2].

Seorang pemikir lain adalah Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi, filosof dan dokter kenamaan pada abad kesembilan Masehi yang telah disebut dalam Bab V. Ia juga berpendapat bahwa akal dapat mengetahui dan menentukan segala-galanya sehingga wahyu tak diperlukan. Akal dapat memperbedakan kebaikan dari kejahatan, dapat mengetahui Tuhan, dan dapat mengatur masyarakat manusia sebaik-baiknya. Rasul-rasul datang dengan ajaran-ajaran yang

1. Lihat *Revelation and Reason,* hal. 19.
2. Lihat *Openbaring en Rede,* hal. 163.
3. Lihat bukunya ***Islamic Philosophy and Theology,*** **Edinburgh University Press, 1967, hal. 58.**

1. Lihat *Openbaring en Rede,* hal. 170–71.
2. **Lihat A. Rahman Badawi,** من تاريخ الالحاد في الاسلام **, Cairo, Al-Nahdah, 1945, hal. 116 dst.**

bertentangan. Kalau mereka betul datang dari Tuhan yang sama, mengapa ada pertentangan-pertentangan itu? Demikian Al-Razi bertanya. Tidaklah masuk akal rasul-rasul itu dikirim Tuhan, karena mereka membawa kekacauan di dunia dan rasa benci serta permusuhan dikalangan bangsa-bangsa [1].

Jelas bahwa kedua pemikir di atas telah tidak percaya lagi kepada dasar kedua dari syahadat Islam yaitu kerasulan Nabi Muhammad. Maka keduanya bukanlah lagi Muslim, tetapi telah tergolong dalam *mulhidin* (ملحدين) dalam sejarah Islam. *Mulhid,* tidak tepat kalau diartikan ateis, karena seorang ateis tidak percaya kepada Tuhan. Seorang *Mulhid,* sebagai halnya dengan Ibn Al-Rawandi dan Al-Razi, masih percaya kepada Tuhan, hanya bukan Tuhan yang dijelaskan wahyu tetapi Tuhan yang diketahui oleh akal manusia. Pemikir-pemikir yang semata-mata berpegang pada akal dan tidak percaya kepada wahyu, sebenarnya bukan hanya tidak Muslim saja, tetapi juga tidak beragama lagi. Mereka adalah filosof-filosof yang bertuhan sesuai dengan pendapat akal, seperti Aristoteles dan Plato dalam falsafat Yunani. Merekalah yang bisa disebut *free thinkers.* Filosof-filosof Islam tidak demikian, mereka tetap percaya kepada kedua syahadat, tiada Tuhan selain dari Allah dan Muhammad Rasul-Nya.

Dalam ajaran Islam pemakaian akal memang tidaklah diberi kebebasan mutlak sehingga pemikir Islam dapat melanggar garis-garis yang telah ditentukan Al-Quran serta Hadis, tetapi tidak pula diikat dengan ketat, sehingga pemikiran dalam Islam tidak dapat berkembang. Pemikiran dalam Islam hanya dibatasi oleh teks yang *qat'iy al-wurud* dan *qat'iy al-dalalah,* absolut benar datangnya dari Allah dan jelas lagi absolut artinya. Teks serupa ini sedikit jumlahnya. Kedua hal inilah yang membuat pemikiran dapat berkembang dalam Islam dan dalam perkembangan itu tidak keluar dari ajaran-ajaran dasar Islam.

Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat seperti

ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب

"diantara mereka ada yang buta huruf tidak kenal Al-Kitab", [2]

1. Lihat A.R. Badawi : Muhammad Ibn Zakaria al-Razi, dalam *A History of Muslim Philosophy,* jil. I, hal. 445/6
2. S. 2–a. 78

قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون

"katakanlah, samakah orang yang berilmu dan orang yang tidak berilmu" [1] dan ولكن الراسخون فى العلم منهم "tetapi yang dalam ilmunya di antara mereka" [2] , yang menggambarkan adanya dua kelompok anggota masyarakat, yang berilmu dan yang tak berilmu. Ulama-ulama Islam baik dalam bidang ilmu fikih serta ilmu tawhid dan terutama dalam falsafat memang membahagi manusia dalam dua golongan besar, awam dan *khawas* atau terpelajar. Penafsiran *nas* wahyu bagi kedua golongan ini berbeda, bagi awam banyak berarti lafzi sedang bagi terpelajar banyak berarti metaforis. Perbedaan inilah yang antara lain menimbulkan perbedaan faham yang pernah meruncing dalam sejarah Islam, sungguhpun kedua penafsiran yang berbeda itu tidak keluar dari garis-garis yang ditentukan Al-Qur'an dan Hadis.

Dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa pemakaian akal yang diperintahkan Al-Qur'an seperti yang terdapat dalam ayat-ayat *kawniah* mendorong manusia untuk meneliti alam sekitarnya dan memperkembang ilmu-pengetahuan. Dan selanjutnya pemakaian akal yang ada dalam dirinya inilah yang membuat manusia menjadi khalifah di bumi.

1. S 39–a.9
2. S. 4–a. 162

KEPUSTAKAAN

'Abd al-Jabbar, Al-Qadi, المجموع في المحيط بالتكليف Beirut, Institut des Lettres Orientales, 1965.

—, شرح الاصول الخمسة, Cairo, Maktabah Wahbah, 1965.

'Abd al-Raziq, Mustafa, الدين والوحي والاسلام, Cairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1945.

—, تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية, Cairo, Lajnah Al-Ta'lif, 1959.

'Abduh, M., رسالة التوحيد, Cairo, Al-Manar, 1366 H.

—, شرح العقائد العضدية ed. Dr. Sulaiman Dunia, Cairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1958.

Abu Rabiah, A.K.S., اربعة عشر نامع القرآن الكريم, Cairo, Kutub Islamiah, 1972

Al-Ahwani, A. Fuad, الكندي فيلسوف العرب, Cairo, t.t.

Amin, Ahmad, ضحى الاسلام, Cairo, Al-Nahdah, 1964.
فجر الاسلام, Cairo, Al-Nahdah, 1965.

Andrae, Tor, *Mohammed The Man and His Faith,* New York, Harper & Row, 1960.

Al-'Aqqad, A.M., *The Arab's Impact on European Civilization,* Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, t.t.

—, ابن رشد, Cairo, Dar Al-Ma'arif, t.t.

Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam,* London, Allen and Unwin, t.t.

Arnold, Sir T. & Guillaume, A., ed., *The Legacy of Islam,* Oxford University Press, 1952.

Al-Asy'ari, A.H., كتاب اللمع Cairo, 1955.

Badawi, A.R., من تاريخ الالحاد في الإسلام Cairo, Al-Nahdah, 1945.

Broad, C.D., *Lectures on Psychical Research,* London, Routledge & Kegan Paul, 1962.

Diraz, Dr. M. 'Abdullah, مدخل الى القرآن, Kuwait, Dar Al-Qalam, 1971.

Dunia, Dr. Sulaiman, الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين, Cairo,

'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1958.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy,* New York, Columbia University Press, 1970.

Al-Fakhuri, H. dan Kh. Al-Jar, تاريخ الفلسفة العربية, Beirut, Dar Al-Ma'arif, 1957.

Al-Farabi, آراء أهل المدينة الفاضلة, Cairo, 1906.

Frye N., *The Heritage of Persia,* Toronto, The New American Libarary of Canada, 1966.

Gardet L. dan M.M.Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane,* Paris, J. Vrin, 1948.

Ghallab, Dr. M., اخوان الصفاء Cairo, Al-Maktabah Al-Saqafah, 1968.

Al-Ghazali, تهافت الفلاسفة, ed. Dr. Sulaiman Dunia, Cairo, Dar Al Ma'arif, 1966.

Ghirsman R., *Iran,* Penguin Book, 1961.

Gudas, Fabian, *Extrasensory Perception,* New York, Charles Scribner's, 1961.

Harun Nasution, *Teologi Islam,* Jakarta, Yayasan Penerbit UI, t.t.

—, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1978.

—, *Pembaharuan Dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1975.

Hasaballah, A., أصول التشريع الإسلامي, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1964.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs,* London, MacMillan & Co. Ltd, 1964.

Ibn Miskawaih, كتاب تهذيب الاخلاق, Cairo, 1329 H.

Ibn Rusyd, كتاب فصل المقال, Leiden, Brill, 1959.

—, تهافت التهافت, ed. Dr. Sulaiman Dunia, Cairo, Dar al-Mà'arif, 1964.

Ibn Sina, النجاة, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1938.

—, أحوال النفس, Cairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1952.

Ibn Tufail, حي بن يقظان, edisi Ahmad Amin, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1966.

Izutsu, Toshihiko, Litt-D., *God and Man in the Quran,* Tokio, Keio University, 1964.

Khallaf, A.W., علم اصول الفقه, Cairo, Maktabah Al-Nasr, 1956.

Koesen, Wim *Mysterieuze Krachten van de Geest,* Amsterdam Boek, 1976.

Landau, Rom, *The Arab Heritage of Western Civilization,* New York, Arab Information Center, 1962.

Lebon, G. حضارة العرب terj. Adil Zu'aitar, Cairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, 1964.

Mahmasany, S., فلسفة التشريع في الإسلام, Beirut, Maktabah Al-Kasysyaf, 1964.

Mukdoon, S. & Carrington, H., *The Phenomena of Astral Projection,* London, Rider & Company, 1975.

Mulder, Dr. D.C., *Openbaring en Rede in de Islamietische Filosofie van Al-Farabi tot Ibn Rusd,* Amsterdam, Drukkerij Holland, 1949.

Nader, Albert N., *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila,* Beirut, Lettres Orientales, 1956.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam,* London, Allen and Unwin, 1975.

—— *Science and Civilization in Islam,* New York, New American Library, 1970.

Al-Nasysyar, A.S., نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام, Cairo Dar Al-Ma'arif, 1966.

O'Leary, De Lacy, D.D., *How Greek Science Passed to the Arabs,* London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964.

Van Praag, Prof. H., *Paranormale Identiteit,* Baarn, Meulenhoff, 1974.

—— *Paranormale Identeit,* Baarn, Meulenhoff, 1974

—— *Paranormale Bewustzijn,* Baarn, Meulenhoff, 1974.

Rahman, F., *Prophecy in Islam,* London, Allen & Unwin, 1958.

Rida, S.M. Rasyid, تاريخ الأستاذ الإمام, Cairo, 1931.

Risler, Jacques, *La Civilisation Arabe,* Paris, Payot, 1955.

Sharif, M.M. ed., *A History of Muslim Philosophy,* Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1963.

Smith, W.C., *Modern Islam in India,* Lahore, Ashraf, 1963.

Al-Syahrastani, الملل والنحل, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1967.

Syarif, Dr. M.J.A.F., الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1975.

Tenhaeff, Prof. dr. W.H.C., *Inleiding tot de Parapsychologie,* Utrecht, Bijleveld, 1974.

Watt, W.M., *Islamic Philosphy and Theology,* Edinburgh, University Press, 1967.

Wolman, Benyamin B., ed, *Handbook of Parapsychology,* New York, Van Nostrand Reinhold Co., 1974.

Al-Yazji, Dr. Kamal, معالم الفكر العربي في العصر الوسيط, Beirut, Dar Al'Ilm, 1966.

Yusuf Musa, Dr., M., تاريخ الفقه الإسلامي, Cairo, Dar Al-Kutub Al-Hadisah, 1959.

Al-Zarqawi, H.A.A., مناهل العرفان في علوم القرآن, Cairo, 'Isa Al-Babi Al-Halabi, t.t.

Zayed, Sa'id, الفارابي, Cairo, Dar Al-Ma'arif, 1962.

Harun Nasution lahir di Pematangsiantar, Sumatra Utara, pada tanggal 23 September 1919. Setelah menyelesaikan HIS (1934) dan Moderne Islamietische Kweekschool di Bukittinggi (1937), ia masuk Universitas Azhar di Cairo, Mesir dan memperoleh Ahliyah (1940) dan Candidat dari Fakultas Ushuluddin (1942). Di Mesir ia juga memasuki Universitas Amerika, Cairo, dan memperoleh BA dalam Studi Sosial (1952). Pada tahun 1962 ia melanjutkan studi di Universitas McGill, Montreal, Canada dan memperoleh MA dalam Studi Islam (1965) dan Ph. D. dalam bidang yang sama (1968). Gelar Profesor ia peroleh dari IAIN-Jakarta (1978). Setelah bekerja pada beberapa perusahaan di Cairo, dari tahun 1947 sampai 1958, ia menjadi pegawai Departemen Luar Negeri di Perwakilan RI Cairo, Kedutaan Besar RI Cairo, Kedutaan RI Jeddah, dan Kedutaan RI Brussel. Sejak tahun 1969 ia menjadi staf pengajar di IAIN-Jakarta. Di samping itu ia menjadi dosen luar biasa di IKIP-Jakarta (sejak 1970), Universitas Nasional, Jakarta (sejak 1970) dan Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, Jakarta (sejak 1975). Pada tahun 1973 ia diangkat menjadi Rektor IAIN-Jakarta.

ISBN 979-8034-79-1